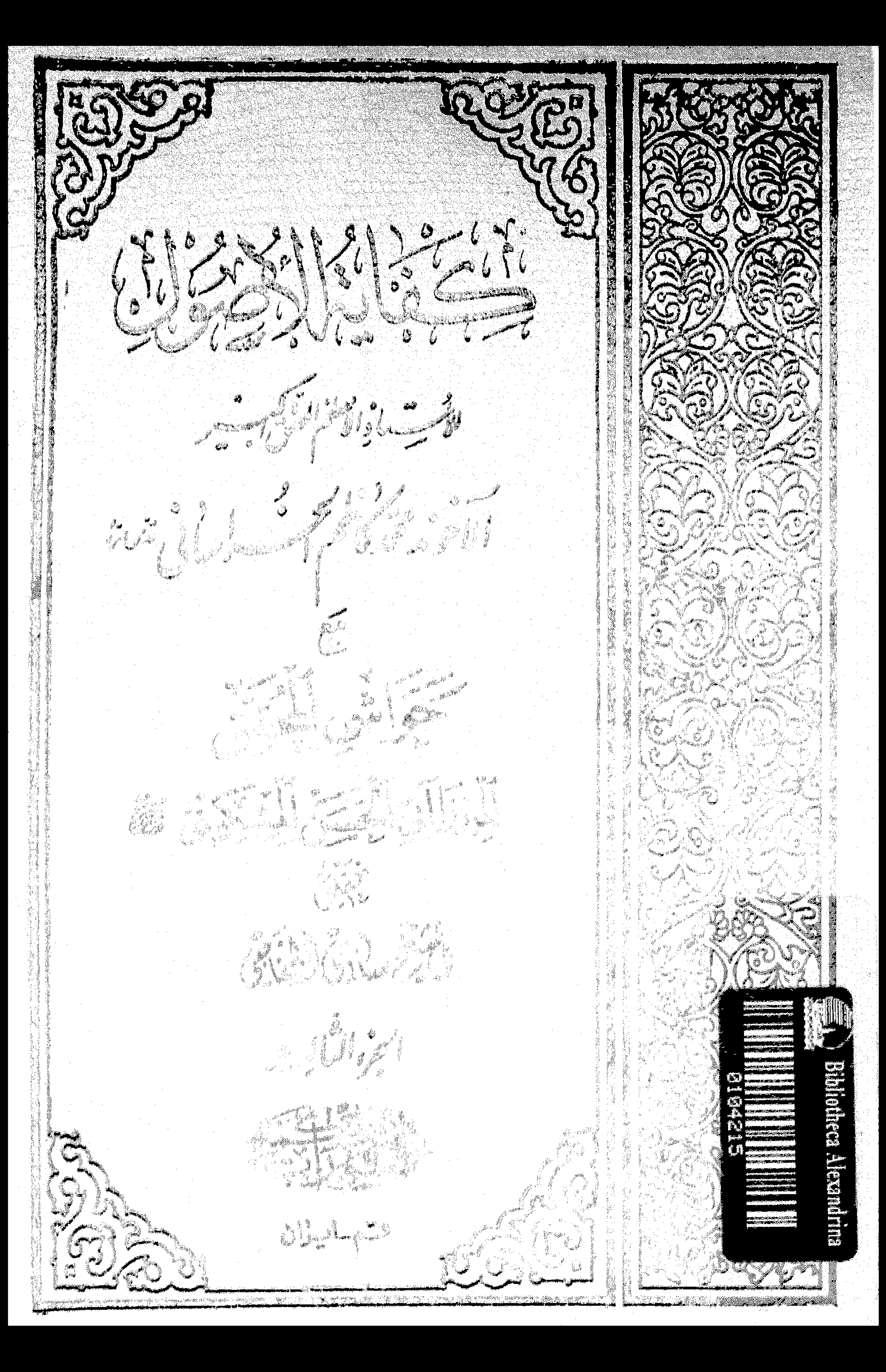


كفاية الأصول
للأستاذ الأعظم المحقق الكبير
الآخوند الشيخ محمد كاظم الخراساني قده
مع
حواشي المشكيني
لأبي الحسن المشكيني قده
تحقيق
سامي الخفاجي
الجزء الثاني
قم - ايران

كفاية الأصول

للأستاذ الأعظم المحقق الكبير

الآخوند محمد كاظم الخراساني قدس سره

مع

حواشي المحقق

الميرزا أبي الحسن المشكيني (قدس سره)

تحقيق

الشيخ سامي الخفاجي

الجزء الثالث

دار الحكمة للمنشورات

قم - ايران

هـويـة الكـتـاب

اسم الكتاب :	كفاية الأصول/ ج٣
المؤلّف :	الآخوند الخراساني
المحقّق :	الشيخ سامي الخفاجي
الناشر:	إنتشارات دار الحكمة تليفون ٣٦٤٦١
الطبعة المحقّقة :	الأولى ـ ١٤١٥هـ
الصف الالكتروني والإخراج الفنيّ :	دار السجاد (ع)
المطبعة :	أمير
الكميّة :	١٠٠٠ نسخة
السعر:	٦٥٠٠ ريال


كفاية الأصول


بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرست

مقدّمة المحقّق

١٣ - ١٧

مقدّمة الكفاية وحاشيتها

٢١ - ٢٣

المقصد السادس

في الأمارات: وفيه مقدّمة وفصول

٢٥ - ٥٣٦

مقدّمة: في القطع وأحكامه وأقسامه ٢٧

في أقسام المكلّف ٣٣

من أحكام القطع وجوب موافقته ٣٩

أقسام الجعل ٤١

في امتناع الردع عن القطع ٤٤
مراتب الحكم ٤٥
بحث التجرّي ٤٦
في ترتّب العقوبة علىٰ الفعل الاختياري ومباديه ٥٧
في الشقاء والسعادة الذاتيّين ٦٢
في وحدة سبب الاستحقاق ٦٩
في أقسام القطع ٧٣
في قيام الطرق والأمارات مقام القطع الطريقي ٧٦
في قيام الأُصول مقام القطع الطريقي ٨٤
في أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه ٩٣
في أخذ الظنّ بحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضدّه ٩٥
في الموافقة الالتزاميّة ١٠١
في مانعيّة وجوب الالتزام عن جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي ١٠٥
في حجّيّة قطع القطّاع والفروق بين أقسام القطع ١١١
مناقشة الاخباريّين فيما نسب إليهم في المقام ١١٣
في حجّيّة القطع الإجمالي ١١٩
في جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي ١٢١
ما يناسب باب القطع وباب الاشتغال من بحث العلم الإجمالي ١٢٨
في سقوط التكليف بالامتثال الإجمالي ١٣٠
في كفاية الامتثال مع التكرار ١٣٤
في كفاية الامتثال الظني التفصيلي مع العجز عن القطعي ١٣٧

مبحث الأمارات الغير العلميّة

أو

مبحث الظنّ

٥٣٦ - ١٤٣

مبحث الأمارات غير العلميّة - حجّيّة الظنّ ١٤٥
في إمكان التعبّد بالأمارات غير العلميّة ١٤٩
محاذير التعبّد بالظنّ ١٥٥
دفع المحاذير المتقدّمة ١٥٩
في وجوه التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري ١٦٧
في تأسيس الأصل عند الشكّ في حجّيّة الأمارة ١٨٦
في صحّة الالتزام بمؤدّىٰ الظنّ وإسناده إليه تعالىٰ ١٩١

فصل: في حجّيّة الظواهر ١٩٧
أدلّة الأخباريّين علىٰ عدم حجّيّة ظاهر الكتاب ٢٠١
مناقشة أدلّة الأخباريّين ٢٠٥
الاختلاف في القراءات ٢١٦

فصل: في الإجماع المنقول ٢٣٢
في ملاك حجّيّة حجّيّة الإجماع ٢٣٣
الاختلاف في نقل الإجماع ٢٣٥
في مباني حجّيّة الإجماع المنقول ٢٣٧

تنبيهات مبحث الإجماع المنقول:

الأوّل: مناقشة مباني حجّيّة الإجماع المنقول ٢٤٦
الثاني: في تعارض الإجماعات المنقولة ٢٤٨
الثالث: في نقل التواتر بخبر الواحد ٢٥٠

فصل: في الشهرة الفتوائيّة ٢٥٥
تحرير محلّ النزاع ٢٥٥
الخلاف في حجّيّة الشهرة الفتوائية ٢٥٦
أدلّة حجّيّة الشهرة الفتوائية ومناقشتها ٢٥٦

فصل: في خبر الواحد ٢٦٣
في أصوليّة المسألة وتحرير محلّ النزاع ٢٦٣
القول بعدم حجّيّة خبر الواحد وأدلّته ٢٦٧
القول بحجّيّة خبر الواحد ٢٧٩

الاستدلال علىٰ ذلك بالآيات:

آية النبأ ووجوه دلالتها ٢٨١
إشكال عدم شمول الآية للأخبار مع الواسطة ٢٩٣
في آخر الإشكالات علىٰ آية النبأ ٣٠٧
في وجوه الاستدلال بآية النفر علىٰ المقام ٣١١
في دلالة آية الكتمان علىٰ المقام ٣١٩
في دلالة آية الذكر علىٰ المقام ٣٢١
في دلالة آية الأُذن علىٰ المقام ٣٢٣

فصل: في الأخبار الدالّة على حجّيّة خبر الواحد ٣٢٧

فصل: في الإجماع علىٰ حجّيّة خبر الواحد ٣٣١
تقرير الإجماع من وجوه ومناقشتها ٣٣١
الاستدلال بسيرة العقلاء علىٰ حجّيّة خبر الواحد ٣٣٤

فصل: في الدليل العقلي علىٰ حجّيّة خبر الواحد ٣٤٣
الوجه الأوّل للدليل العقلي ومناقشته ٣٤٣
الوجه الثاني لصاحب الوافية ٣٤٩
مناقشة صاحب الوافية في تقريره للدليل العقلي ٣٥١
الوجه الثالث لصاحب الهداية ٣٥٥
مناقشة صاحب الهداية في تقريره للدليل العقلي ٣٥٦

فصل: في حجّيّة مطلق الظنّ ٣٦١
الدليل الأوّل علىٰ حجّيّة مطلق الظنّ ٣٦١
الدليل الثاني علىٰ حجّيّة مطلق الظنّ ٣٧٧
الدليل الثالث علىٰ حجّيّة مطلق الظنّ ٣٨٠
الدليل الرابع علىٰ حجّيّة مطلق الظنّ: دليل الانسداد ٣٨٢
مناقشة مقدّمات دليل الانسداد ٣٨٦

فصل في حجّيّة الظنّ بالواقع أو بالطريق أو بكليهما ٤١٣
في حجّيّة الظنّ بكلٍّ من الواقع والطريق ٤١٥
في حجّيّة الظنّ بخصوص الواقع أو بخصوص الطريق ومناقشتها ٤١٧
الوجه الأوّل لاختصاص الحجّيّة بالظنّ بالطريق ٤١٧
الوجه الثاني لصاحب الهداية في اختصاص الحجّيّة بالظنّ بالطريق ٤٣٥

فصل: في نتيجة مقدّمات الانسداد علىٰ الكشف أو الحكومة ٤٤٣
لا إهمال في النتيجة علىٰ الحكومة سبباً وموردا ومرتبة ٤٥١

الإهمال في النتيجة بناءً علىٰ الكشف ٤٥٣
وهم ودفع ٤٥٧
معمّمات النتيجة بناءً علىٰ الإهمال ٤٥٨

فصل: في خروج القياس عن عموم النتيجة ٤٦٥
تقرير الشيخ لإشكال خروج القياس ودفعه ٤٦٧
في عدم كفاية جوابي الشيخ في حلّ الإشكال ٤٧٣
في دفع جواب آخر علىٰ إشكال خروج القياس ٤٧٤

فصل: في الظنّ المانع والممنوع ٤٧٧
في الاستدلال علىٰ حجّيّة الظنّ المانع ٤٧٧
في الاستدلال علىٰ حجّيّة الظنّ الممنوع ٤٧٩
في تساقط الظنّين إذا تساويا ٤٨٠
التحقيق في المسألة ٤٨١

فصل: في عموم النتيجة لدليل الانسداد وحجيّة الظنّ مطلقاً ٤٨٥
في حجّيّة الظنون الرجاليّة حال الانسداد ٤٨٦
في حكم العقل بلزوم تقليل الاحتمالات في الرواية ٤٨٨

فصل: في حجّيّة الظنّ الانسدادي في مقام الامتثال ٤٩١
في حجيّة الظنّ الانسدادي في بعض الموضوعات ٤٩٢

خاتمة: فيها أمران: ٤٩٤
الأوّل: في حكم الظنّ في الامور الاعتقادية ٤٩٥
عدم اعتبار الظنّ في الاعتقادات ٤٩٧
في وجوب المعرفة ٥٠٠

عدم كفاية الظنّ في أُصول الدين ٥٠٨
في وجود القاصر عن تحصيل العلم بالعقائد ٥١٣
في القاصر وأقسامه وأحكامه ٥١٧
في جبر السند والدلالة بالظنّ غير المعتبر ٥٢٣
في ترجيح أحد المتعارضين بالظنّ غير المعتبر ٥٢٨
الجبر والتضعيف والترجيح بمثل القياس ٥٣٥

* * *

مُقَدِّمَةُ المُحَقِّقِ

بسم الله الرحمن الرحيم

ويه نستعين، وأشرف الصلوات وأزكىٰ التحيّات، علىٰ سيّد الكائنات محمد وآله المعصومين، واللعن الدائم علىٰ أعدائهم أعداء الدين.

وبعدُ:

فقد تمّ ـ بحمد الله وحسن توفيقه ـ تحقيق القسم الأوّل من «الكفاية» وحاشية المحقق المشكيني ـ رحمه الله ـ عليها، وقد خرجت بجزءين، وسيتم ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ تحقيق القسم الثاني منها بثلاثة أجزاء، وقد بذلنا في تحقيقه الجهد الذي يسرّه الله لنا، ولا ندّعي الكمال، فهو لأهله.

وقد ألمحنا في مقدّمة الجزء الأوّل إلىٰ أننا حقّقنا متن «الكفاية» اعتماداً علىٰ تسع نسخ، وهنّ:

١ـ كفاية مؤسّسة آل البيت عليهم السلام.

٢ـ كفاية مؤسّسة جماعة المدرّسين.

وهاتان النسختان قد اعتمدتا نسختين نفيستين:

الأُولىٰ: نسخة مكتبة مجلس الشورىٰ، وهي بخطّ المصنّف المحقّق الخراساني قدّس سرّه.

الثانية: نسخة حفيد المصنّف ـ قدّس سرّه ـ وهي مصحّحة من قِبَل نجل المصنّف قدّس سرّه.

هذا إضافة إلىٰ نسخ أُخرىٰ مطبوعة.

٣ـ نسخة المحقّق الشيخ علي القوجاني ـ قدّس سرّه ـ وهو أُستاذ المحقّق المشكيني ـ رحمه الله تعالىٰ ـ وهي طبعة حجريّة بجلد واحد.

٤ـ نسخة المحقّق المشكيني ـ قدّس سرّه ـ والتي أثبت عليها حاشيته التي نحن بصدد تحقيقها أيضاً، وهي الطبعة الحجريّة المتداولة اليوم، وهي بجلدين.

٥ـ نسخة «حقائق الأُصول» لآية الله العظمىٰ السيد الحكيم ـ قدّس سرّه ـ وهي طبعة حروفية بجلدين كبيرين.

٦ـ نسخة المحقق الشيخ محمد مهدي الكاظمي ـ رحمه الله ـ وهي طبعة حروفيّة، بجلد واحد كبير.

٧ـ نسخة «منتهىٰ الدراية، في توضيح الكفاية» للأُستاذ المحقّق السيّد المروّج ـ أطال الله في عمره المبارك ـ وهي ذات شرح موسّع، وقد اعتمد في تحقيقه لمتن الكفاية علىٰ نسخ عديدة.

وهذه النسخ الخمس الأخيرة للكفاية كلّها ذات حواشٍ وتعليقات وشروح ضافية، ذات قيمة علميّة عالية.

٨ـ نسخة حجريّة لمتن «الكفاية» من دون حواش أو شروح، طبعت سنة ١٣٢١ هـ.

٩ـ نسخة حجريّة أُخرىٰ لمتن «الكفاية» أيضاً خالية من الشروح والحواشي، طبعت عام ١٣٢٣ هـ.

والنسختان الأخيرتان كلّ واحدة منها بجلد واحد يحتوي علىٰ القسم الأوّل من «الكفاية»؛ أي علىٰ مباحث الألفاظ فقط، ولهذا فقد كان تحقيقنا للقسم الثاني من «الكفاية» ـ مباحث الحجج ـ معتمداً علىٰ النُسخ السبع الأُول، وهذا هو الفارق في تحقيقنا للقسم الثاني من «الكفاية» عن القسم الأوّل منها.

وأمّا بالنسبة لحاشية المحقّق المشكيني ـ رحمه الله ـ فقد اعتمدنا في تحقيق القسم الأوّل منها ـ كما أشرنا إليه في مقدّمة الجزء الأوّل ـ علىٰ نسختين حجريّتين:

إحداهما النسخة المتداولة المطبوعة حجريّاً حول متن «الكفاية»، والثانية طبعت حجريّاً كذلك، لكن بصورة مستقلّة عن المتن، وتمتاز عن الأُولىٰ بكونها نسخة مصحّحة، وقد أعانتنا كثيراً في ضبط النصّ وتقويمه، بعد مقابلتهما وتثبيت أقوم النسختين، مع تصحيح ما جاء في قائمة الخطأ والصواب المثبتة في آخر الكتاب.

هذا مضافاً إلىٰ التصحيحات الأُخرىٰ والتعديلات التي أجريناها علىٰ النصّ؛ سواء ما أشرنا إليه في الهامش أو لم نشر.

وأمّا القسم الثاني من الحاشية، فلم تتوفّر لدينا إلّا نسخة واحدة، وهي الجلد الثاني من الطبعة الحجريّة للحاشية المتداولة مع متن «الكفاية»، وما عليها من بعض الاستظهارات التي أخذنا بصحيحها، وهو الأكثر، وتركنا ما لم نوافق عليه.

وحيث كانت هذه النسخة اليتيمة كثيرة التصحيف والأخطاء، فقد عانينا من صعوبات كثيرة في تقويمها وتصحيحها، وبذلنا جهداً كبيراً في حلّ مشاكلها، حتىٰ إذا استفرغنا وسعنا، وأتممنا عملنا، طلبنا من أخينا الكبير سماحة العلّامة المحقّق حجّة الإسلام والمسلمين السيّد محمد رضا الجلالي ـ أطال الله في عمره المبارك ـ أن يراجع تحقيقي هذا رغبة في استدراك ما فاتني، فتقبّل سماحته عرضنا هذا بكرمه المعهود، وأبدىٰ علىٰ عملي ملاحظات قيّمة أخذنا بها شاكرين لفضله، فجزاه الله عنا خير الجزاء، وأجزل في ثوابه، ومدّ في عمره الشريف لخدمة دينه الحنيف بتحقيقاته البكر وببركاته الغُرّ.

نسأله تعالىٰ أن يُمدّنا بتوفيقه لإتمام تحقيق ما تبقّىٰ من «الكفاية» وحاشيتها، علىٰ المنوال الذي نسجنا عليه في الأجزاء السابقة، ونسأله تعالىٰ أن ينفع به كافّة أبناء هذه الحوزة العلميّة العليّة إنّه سميع مجيب.

سامي الخفاجي

٢/ ربيع الأوّل/ ١٤١٥هـ

كفاية الأصول

للأستاذ الأعظم المحقق الكبير

الآخوند محمد كاظم الخراساني قدس سره

مع

حواشي المحقق

الميرزا أبي الحسن المشكيني (قدس سره)

تحقيق

الشيخ سامي الخفاجي

الجزء الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك وبحمدك يامن أشرق علىٰ مشارق العقول، فأظهر منها آياته من المعقول والمنقول، وأبان منها قواعد الفروع والأُصول، وأنزل علىٰ عبده الكتاب تبياناً للردّ والقبول ﴿رَبَّنا آمَنّا بِما أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنا الرَّسُولَ﴾ وآل الرسول، فصلِّ اللّهمّ عليه وعلىٰ عترته أئمّة أرباب العقول، لاسيّما المخصوص بالأُخوّة سيف الله المسلول.

وبعد: فالعلم ـ علىٰ اختلاف فنونه وتشتّت غصونه ـ قد انتهت إلىٰ علم الأُصول مدارجه لرشاقة مسائله، وتناهت إليه معارجه لوثاقة دلائله، فهو الغاية القصوىٰ والمقصد الأسنىٰ، ولولاه لما قام للفقه عمود، ولا اخضرّ له عود، بل كان كشجرة اجتُثّت من فوق الأرض مالها من قرار، ولا يُجتنىٰ منها الثمار، فلذا أجرىٰ فيه كلّ مِنطيق لسانه، وأظهر فيه برهانه، إلّا أنّ من أبدع فيه وأحاط بمعانيه، عصابة من أولي الإصابة، فقام بالأمر منهم كابر بعد كابر، حتّىٰ انتهت النوبة من الغائب إلىٰ الحاضر، فنهض به ثلّة قليلة، بل عدّة جليلة ـ شكر الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله الذي في كلّ شيء أمارات قدرته، وفي كلّ موجود أدلّة حكمته، والصلاة علىٰ رسوله الصادع بالشرع، وآله الذين بهم تمّت الحجّة، وأُقيمت البيّنة.

أما بعد: فيقول أحوج المربوبين إلىٰ ربّة الغنيّ، أبو الحسن بن عبدالحسين الأردبيلي المشكيني: إنّه لما كانت «كفاية» شيخنا المحقّق المدقّق آية الله الشيخ محمد كاظم الخراساني ـطاب ثراهـ بعيدة الغور، شاسعة المعاني، راهنة الحقائق، لا

مساعيهم الجميلة ـ فممّن تناهىٰ في العلم حدّه، وأدرك من قبله، وأتعب من بعده، جوهرة قلادة الفضل والتحقيق، وشمس دائرة الفهم والتدقيق، خاتم رتبة العلم وختامها، وشيخ أرباب الفضائل، وإمامها الفاضل الكامل، واللُّجّيّ الذي لا يُدرَك له ساحل، حجّة الإسلام والمسلمين، آية الله في الأرضين، سيّد الأعاظم، وسند الأفاخم، والبحر المتلاطم، مولانا الآخوند ملّا محمّد كاظم الهروي الطوسي الغروي دام ظلاله علىٰ رؤوس المسلمين، وجعل مستقبل أمره خيراً من ماضيه، ورمّم بوجوده من الشريعة دوارسها، وعمّر بجوده من العلم مدارسها، فياله من فكر ما أشدّ توقّده، يكاد يضيء زيته ولو لم تمسسه نار، فأبرز صحائف هي منتهىٰ رغبة الراغبين، ولطائف هي شِرعة الواردين والصادرين، وناهيك عنها تلك الصحائف الكاملة، وما سبق عليها من الرسالة التي لمهمّات مباحث الألفاظ شاملة، كما قد اشتملت هذه علىٰ الأهمّ من الأدلّة العقليّة، فتمّت وكملت بهما المباحث

يهتدي إلىٰ كنه دقائقها إلّا الأوحدي من الناس، أحببتُ أن أضمّ إليها تعليقة[1] كاشفةً لأستارها، باحثةً عن أسرارها، كافلة بحلّ[2] حقائقها، مُبيِّنةً لمجملاتها، مُؤوِّلةً لمتشابهاتها، مشفوعةً بما يسنح لخاطري من الأدلّة والبراهين التي لم تتعرّض لها؛ لعلّها تكون تذكرةً لنفسي وتبصرةً لغيري، والله وليّ التوفيق، وعليه توكّلت، وإليه أُنيب.

---

(١) في الأصل: «تحقيقة». والأجود ما أثبتناه من مقدّمة الحاشية علىٰ الجزء الأوّل من «الكفاية» حيث وجدنا هذه المقدّمة عين تلك.

(٢) كذا، والصحيح: «كافلة لحلّ..».

الْأُصوليّة، فلقد أجاد من سمّاها «كفاية الْأُصول»، بل قد حصل منها نهاية المأمول، فاعرف قدرها إن كنت أهلاً لذلك، ولا تبذلها إلّا لمن وجدته كذلك، والله الموفّق والكفيل، وهو حسبي ونعم الوكيل.

قال أطال الله بقاءه:

المَقْصِدُ السَّادِسُ:
فِي الأَمَارَاتِ
وَفِيهِ مُقَدِّمَةٌ وَفُصُولٌ

في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً(١)

[مقدّمة: في القطع وأحكامه وأقسامه]:

وقبل الخوض في ذلك، لا بأس بصرف الكلام إلىٰ بيان بعض ما للقطع من الأحكام، وإن كان خارجاً من مسائل الفن(٢)، وكان أشبه بمسائل الكلام؛ لشدّة مناسبته مع المقام.

---

(١) قوله قدّس سرّه: (المعتبرة شرعاً أو عقلاً..) إلىٰ آخره.

كالظنّ الانسدادي علىٰ الحكومة.

وأمّا علىٰ الكشف فاعتباره شرعيّ، كالأمارات المعتبرة حال الانفتاح تأسيساً أو إمضاءً.

(٢) قوله قدّس سرّه: (وإن كان خارجاً من مسائل الفنّ..) إلىٰ آخره.

وجه الخروج: أنّ المسألة الأُصوليّة ما يمكن أن يقع في طريق الاستنباط لحكم فرعيّ، وأحكام القطع السبعة المذكورة في الكتاب ليست كذلك.

ووجه الأشبهيّة بالكلام: إمّا كونها في(١*)مسائله أو مناسبتها معها.

وأمّا شدّة المناسبة مع المقام: لأنّ(٢*)المقصود فيه هو البحث عن الأمارات المعتبرة، كما أنّ المقصود في المقصد السابع هو البحث عن الأُصول العمليّة، وهما حجّتان لمن لا قطع [له](٣*)؛ فناسب أن يبحث أوّلاً عن أحكامه.

(١*) كذا، والأصحّ: «من مسائله..».

(٢*) كذا، والصحيح: «فلأن..».

(٣*) أثبتناها من هامش الأصل؛ لاقتضاء السياق، ونريد بالأصل ـ كلّما ورد حاشية المحقّق المشكيني ـ رحمه الله ـ المتداولة، والمطبوعة حجرياً مع متن الكفاية بجلدين.

فاعلم: أنّ البالغ الذي[٣] وُضع عليه القلم، إذا التفت إلىٰ حكم فعليّ واقعيّ أو ظاهريّ، متعلّق به أو بمقلّديه: فإمّا أن يحصل له القطع به، أو لا، وعلىٰ الثاني لابّد من انتهائه إلىٰ ما استقلّ به العقل؛

ولكن يرد عليه:

أوّلاً: أنّ الأحكام السبعة المذكورة بعد ذلك ليست جميعها كذلك؛ لأنّ مسألة التجرّي يمكن عقدها مسألة أُصوليّة، كما يمكن عقدها فرعيّة أو كلاميّة، كما يأتي، ومسألة قيام الأمارة مقام القطع في(١*) المسائل الأُصوليّة قطعاً، كما يأتي أيضاً.

وثانياً: أنّ المراد من الأشبهيّة بالكلام: إمّا كونها في(٢*) مسائله.

ففيه: أنّ أحكام القطع ليست كذلك، إلّا مسألة التجرّي؛ فإنّها يمكن عقدها كلاميّة، مع أنّها مقصودة في المقام أُصوليّة؛ لأنّه لا وجه لإدراجها مع إمكان إدراجها في مسائل الأُصول، كما لا يخفىٰ.

وإمّا كونها مناسبة معه، وفيه: أنّها مناسبة مع الأُصول أيضاً، فلا وجه لإثبات أشبهيّتها به ونفيها عنها، كما هو واضح.

(٣) قوله قدّس سرّه: (فاعلم أنّ البالغ الذي . .) إلىٰ آخره.

لابدّ من التكلّم في أمرين:

الأوّل: بيان القيود المأخوذة في المقسم وفوائدها، فنقول: إنّ المراد من «وَضْعِ القلم» هو مرتبة الإنشاء من التكليف، والوجهُ في التعبير بها، دون المرتبة الفعليّة والتنجّز ـ على ما صرّح به في الحاشية(٣*) عند حمل لفظ «المكلّف» في كلام الشيخ رحمه

(١*) كذا، والصحيح: من المسائل. .

(٢*) كذا، والأصحّ: من مسائله. .

(٣*) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ١/ سطر ١٢ ـ ١٤.

من اتّباع الظنّ لو حصل له وقد تمّت مقدّمات الانسداد علىٰ تقدير(١*)

الله الظاهر في نفسه في المرتبة الفعليّة؛ لكون مبادئ المشتقّات ظاهرة فيها علىٰ تلك المرتبة ـ أنّ المقسم عين القسم مع قيد زائد، وفي الأقسام من لا يكون التكليف فيه فعليّاً، كمورد البراءة الشرعيّة، أو ليس منجّزاً، كموَرد البراءة العقلية مثلاً، ولكن مرتبة الإنشاء محفوظة.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ المراد من المكلّف: مَن هو كذلك في الجملة، وفي موارد جريان الأصلين ينطبق علىٰ الإنسان عنوان المكلّف باعتبار فعليّة تكليفه أو تنجزّه في مورد آخر، فافهم.

وثانياً: أنّه لو كان المراد منه المطلق لكان الإشكال مشترك الورود؛ ولو كان المراد من المبدأ في هذا المشتقّ خصوص الإلزاميّات؛ لأنّ فيما بين الأقسام مَن ليس في(٢*)جهة إلزامٍ إنشاءً أيضاً، كمن يُجري البراءة ولم يكن في الواقع إلزام.

نعم لو كان المراد منه التكليف بالمعنىٰ الأعمّ الشامل للأحكام الستّة ـ أيضاً ـ فمرتبة الإنشاء محفوظة دائماً دون الفعليّة؛ بناءً علىٰ الحقّ [من](٣*)عدم خلوّ الواقعة [عن](٤*) الأحكام الخمسة الإنشائيّة، فتأمّل.

وأمّا قيد الالتفات فمعناه واضح، ولكن هو توضيحي أو لا؟ وجهان:

ربما يقال بالأوّل؛ لوضوح كون التكليف موقوفاً علىٰ الالتفات.

وفيه: أمّا إذا كان المراد مرتبة الإنشاء فواضح.

وأمّا إذا كان إحدىٰ المرتبتين الأخيرتين؛ فلمنع اشتراطه في أصل الطبيعة؛

(١*) في أكثر النسخ كما أثبتناه، وفي بعضها: «تقرير».

(٢*) كذا، والصحيح ظاهراً: «ليس فيه جهةُ..».

(٣*) في الأصل: «في»، والاستظهار الذي أثبتناه من هامش الأصل هو الصحيح.

(٤*) في الأصل: «في»، والاستظهار الذي أثبتناه من هامش الأصل هو الصحيح.

الحكومة، وإلاّ فالرجوع إلىٰ الأُصول العقليّة: من البراءة والاشتغال

لوضوح صحّة الفعليّة والتنجّز للغافل المقصّر، نعم الخطاب منقطع علىٰ التحقيق.

وأمّا فائدته فهي في كلام الشيخ (١) ـقدّس سرّهـ أمران:

الأوّل: توقّف اثنين(٢) من الأقسام علىٰ الالتفات، و[هما](٣) الظنّ والشكّ؛ لكونهما ظاهرين في الرجحان الفعلي والتردّد الفعلي، وهما لا يتحقّقان مع الغفلة. نعم القطع يجتمع معـها كما في القطع الارتكازي.

الثاني: إخراج الغير الملتفت من أقسام المكلّف مثل المقصّرفهو و(٤)أن جرىٰ فيه الأحكام الآتية، إلاّ أنّ المهمّ للأُصولي هو بيان الأحكام التي يستند إليها في مقام العمل، والغافل ليس كذلك، هكذا ذكر في الحاشية(٥).

وفائدته منحصرة في الأخيرة في كلام الماتن؛ لأنّه قسّمه إلىٰ قسمين:

القطع، وقد عرفت تحقّقه مع الغفلة.

وعدم القطع، وهو ـأيضاًـ كذلك.

أقـول: إخـراج الغافل كما ذكر لا وجه له، لمنع كون المهمّ للأُصولي بيان الأحكام المذكورة، وحينئذٍ لا يكون له فائدة في كلام الماتن.

والمـراد من الحكم: هو الحكم الفرعي، ومن الفعلي: هو المرتبة الفعليّة، وفائدته إخراج مرتبة الإنشاء الصِّرف الذي لا يجري فيه أحكام القطع، ولا أحكام قيام الأمارة، ولا الأُصول مطلقاً؛ شرعيّة أو عقليّة.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/ سطر ٢.

(٢) في الأصل: «الاثنين»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) في الأصل: «وهو»، والصحيح ما أثبتناه.

(٤) في الأصل: «لو»، والصحيح ما أثبتناه.

(٥) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٢/ سطر ٣ ـ ٥.

والتخيير، علىٰ تفصيل يأتي في محلّه إن شاء الله تعالىٰ.

ومن الواقعي: ما كان موضوعه[1] أمراً واقعيّاً أوّليّاً أو ثانويّاً كالغسل والنذر.

ومن الظاهري ما أُخذ في موضوعه عدم العلم؛ بسيطاً أو مركّباً، كان أحد طرفيه راجحاً أو لا، بحسب ظاهر الدليل كما في الأُصول، أو لا[2] كما في مؤدّيات الأمارة علىٰ القول بجعل الحكم طريقاً، أو نفياً بناءً علىٰ خروج القاطع عقلاً، وإلّا فلو كان دليله منصرفاً إلىٰ صورة عدم العلم لكان من قبيل الأوّل، وفائدته التعميم إليها، كما سيصرّح بها عن قريب: [من][3] عدم اختصاص أحكام القطع بالفعلي الواقعي.

وأمّا قوله: (أو بمقلّديه) فمعناه واضح.

وأمّا فائدته فهي إخراج المقلِّد عن المقسم علىٰ ما فهمه الأُستاذ ـقدّس سرّهـ ولذا استشكل عليه: بأنّ الأحكام المذكورة لا تنحصر في المجتهد، أمّا حكم القطع فواضح، وأمّا الظنّ الانسدادي فلأنّه علىٰ تقدير حصوله وتماميّة مقدّماته في حقّ المقلِّد ـأيضاًـ يكون واجب الاتّباع، وكذلك الأُصول العقليّة بلا شبهة.

ثمّ وجّهه: بأنّ المراد بمقلّديه إذا كان له مقلِّد، فيدخل في المقسم.

أقول: التوجيه خلاف الظاهر، فلا يُصار [إليه][4] في أمثال المقام.

وأمّا الإشكال فهو غير وارد من أصله؛ إذ الملتفت إلىٰ الحكم: تارةً يكون مقلِّداً، وأُخرىٰ مجتهداً مع كون الملتفَت إليه حكم نفسه، وثالثةً مجتهداً مع كونه حكم مقلّده، مثل: ما كان رجلاً، وآلتفت إلىٰ حكم من أحكام النساء.

والقيد المذكور فائدته إدخال الأخير لا إخراج الأوّل، وليس له ظهور في كون الملتفت ممّن كان له مقلّد.

---

(١) في الأصل: «موضوعاً»، وفي الاستظهار المثبت في هامشه: «موضوعاً له»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) في الأصل: «أوّلياً»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) إضافة يقتضيها السياق.

(٤) إضافة يقتضيها السياق.

وإنّما عمّمنا متعلّق القطع(٤)؛ لعدم اختصاص أحكامه بما إذا كان متعلِّقاً بالأحكام الواقعيّة، وخصّصنا بالفعلي؛ لاختصاصها بما إذا

---

(٤) قوله قدّس سرّه: (وإنّما عمّمنا متعلّق القطع . .) إلىٰ آخره.

وربّما يُشكل فيه بأمرين:

الأوّل: أنّ القطع بالحكم الواقعي غير مُجزٍ إذا تخلّف عن الواقع، بخلاف القطع بالحكم الظاهري؛ فإنّه مجزٍ.

وفيه أوّلاً: أنّ المقصود عدم الفرق بينهما في الأُمور المذكورة في المقام، ومسألة الإجزاء ليست منها.

وثانياً: أنّ التخلّف في الحكم الظاهري ـ أيضاً ـ يوجب عدم الإجزاء؛ وذلك لأنّ ما قرع سمعك من الإجزاء فيه هو التخلّف عن الواقع، وأمّا لو تخلّف القطع عن المقطوع علىٰ نحو تخلّفه فيما تعلّق بالواقع، فلا إشكال في عدمه، كما إذا قطع بكون خبرٍ خبرَ عادل، ثم تبيّن خلافه، أو قطع بكون مورد من موارد الاستصحاب، ثم تبيّن خلافه.

وثالثاً: أنّ الإجزاء في الحكم الظاهري ليس دائميّاً، كما تقدّم تفصيله في باب الإجزاء.

الثاني: أنّه بناءً عليه يكون مورد الأمارة من موارد القطع بالحكم الظاهري، فحينئذٍ لا يبقىٰ محلّ للبحث الآتي من قيام الأمارة مقام القطع، أو لا.

ويندفع: بأنّ المراد من هذا القطع هو خصوص القطع بالحكم الواقعي لا الأعمّ، فافهم.

كان متعلّقاً به ـ علىٰ ما ستطّلع عليه ـ ولذلك عدلنا(٥) عمّا في رسالة شيخنا العلّامة (١) ـ أعلىٰ الله مقامه ـ من تثليث الأقسام.

---

(٥) قوله قدّس سرّه: (ولذلك عَدَلنا. .) إلىٰ آخره.

إشارة إلىٰ التعليل المذكور، وهو عدم اختصاص أحكام القطع. . (٢)، لا إلىٰ التخصيص بالفعليّة، كما هو واضح.

والغرض من ذلك: بيان وجه العدول عن تقسيم الرسالة، وهو الأمر الإنشائي الذي وعدنا ذكره فيما تقدّم، والمستفاد من العبارة أنّ وجهه أمران:

الأوّل: ما ذكره ـ تعليلاً ـ من (عدم اختصاص . . .).

بيان ذلك: أنّ المراد من الحكم في المقسم في تقسيم الرسالة هو الواقعي؛ لأنّه قسّم المكلّف الملتفت إليه: إلىٰ قاطع، وظانّ، وشاكّ، ورتّب علىٰ الثاني الرجوع إلىٰ الأمارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً، وعلىٰ الثالث الرجوع إلىٰ الأُصول شرعيّةً كانت أو عقليّة.

ومن المعلوم أنّ الحكم الظاهري: إمّا مؤدّىٰ الأمارة، وإمّا مؤدّىٰ الأُصول الشرعيّة [أو](٣) كلاهما، فلو كان المراد من الحكم هو الحكم الأعمّ لكان صاحب الأمارة الشرعيّة أو الأصل الشرعي داخلاً في القاطع، وحينئذٍ يرد عليه: أنّه لا وجه للتخصيص بعدم اختصاص أحكام القطع. . إلىٰ آخره.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: (لئلّا يتداخل الأقسام. .) إلىٰ آخره؛ وذلك لأنّ المراد من الظنّ في عبارته الظنّ بمعنىٰ الرجحان، ومن الشكّ تساوي الطرفين، وربّ ظنٍّ هو مورد الأُصول، كما في الظنّ الغير المعتبر، وربّ شكٍّ يرجع إلىٰ

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/ سطر ١.

(٢) ما ذكره هنا هو بعض عبارة المتن بتصرّف.

(٣) الكلمة في الأصل غير واضحة، فأثبتناها استظهاراً.

وإن أبيت إلّا عن ذلك فالأولىٰ أن يقال: إنّ المكلّف: إمّا أن

الأمارات، كما إذا جعل أمارة غير مفيدة للظنّ الشخصي[١] حجّةً، وهو واضح، بخلاف تقسيمه الثاني المذكور[٢] في المتن، فإنّه سالم عن الإشكالين.

قال الأُستاذ ـ قدّس سرّه ـ: إنّه يُفهم من كلامه في الحاشية[٣] ـ وهو أنّ المراد من المكلّف مَن وضع عليه القلم [لا][٤] خصوص مَن تنجّز عليه التكليف، وإلّا لما صحّ جعله مقسماً لما ذكر في الأقسام؛ إذ بينها مَن لم يكن عليه تكليف فعليّ، أو لم يتنجّز عليه لو كان. انتهىٰ ـ وجهٌ آخر للعدول: وهو لزوم التفكيك؛ وأخذ الحكم الواقعي فعليّاً بالنسبة إلىٰ القطع، وإنشائيّاً بالنسبة إلىٰ الظنّ والشكّ؛ بناءً علىٰ جعل الحكم في الأمارات والأُصول الشرعيّة؛ وذلك لأنّه يلزم علىٰ ذلك اجتماع المثلين في صورة الموافقة، واجتماع الضدّين في صورة المخالفة إذا فرض كون الحكم الواقعي فعليّاً في مورد الظنّ والشكّ، وهذا بخلاف القطع به؛ فإنّه لا جعل علىٰ طبقه؛ مخالفاً كان أو موافقاً.

أقول: يرد عليه: أنّه علىٰ تقدير لزومه ليس العبارة المذكورة مسوقةً لبيان وجه العدول، بل هي مسوقة لبيان أنّ المراد من المكلّف هو من وضع عليه القلم؛ حتىٰ ينطبق المقسم علىٰ الأقسام، مع أنّ لزومه ممنوع؛ لأنّ الفعليّة لها مرتبتان:

المرتبة الحتميّة: وهي ـ كما هي منفيّة في موارد الأمارات والأُصول الشرعيّة؛ للزوم أحد المحذورين ـ كذلك منتفية في القطع المخالف القصوري؛ للزوم اللّغويّة في الحكيم العالم بالعواقب.

---

(١) في الأصل: «الشخص»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) في الأصل: «المذكورة».

(٣) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ١/ سطر ١١ ـ ١٣.

(٤) في الأصل: «أو»، والصحيح ما أثبتناه من المصدر.

يحصل له القطع، أو لا، وعلىٰ الثاني: إمّا أن يقوم عنده طريق معتبر أو

والمرتبة المعلّقة علىٰ تعلّقٍ عُلم به، وهي موجودة في كلا المقامين بلا مضادّة ولا مناقضة، كما يأتي بيانه في جعل الأمارات، فتبيّن أنّ وجه العدول الأمران المذكوران في العبارة.

ولكن الظاهر أنّ الوارد علىٰ الشيخ هو الثاني منهما؛ لأنّ عدم اختصاص أحكام القطع بالحكم الواقعي [لا يقتضي][1] تثنية الأقسام إذا كان هناك غرض تعلّق بالتثليث كما في المقام؛ لأنّ الغرض استيفاء [مباحث][2] القطع والأمارات والأُصول العمليّة، وحيث كان التثليث موقوفاً علىٰ كون المراد من الحكم هو الواقعي منه، فاللازم هو إرادته تحصيلاً لهذا الغرض.

بقي الكلام فيما يمكن أو يورد علىٰ تقسيم الماتن، وهو وجوه:

الأوّل: أنّ قضيّة التعليل المذكور هو عدم التقسيم؛ لعدم اختصاص أحكام القطع بما كان المقطوع مجعولاً شرعيّاً واقعيّاً أو ظاهريّاً، بل يجري في الوظائف العقليّة أيضاً، فالمكلّف دائماً يكون قاطعاً بالحكم الواقعي أو الظاهري أو الوظيفة العقليّة، مثل: مورد الظنّ الانسدادي وموارد الأُصول العقليّة.

الثاني: أنّ تثنية الأحكام مُخِلّة بالغرض، كما تقدّم بيانه.

الثالث: أنّ هذا التقسيم إن كان مبنيّاً علىٰ مذاق المشهور، فهم لا يقولون بالجعل في الأُصول الشرعيّة، فاللازم إدراجها في غير القاطع، وإن كان مبنيّاً علىٰ مذاقه فهو لا يقول به في الأمارات، فلا وجه لإدراجها في القطع.

الرابع: ما ذكره الأُستاذ ـ قدّس سرّه ـ من لزوم التداخل؛ لأنّ الظنّ الانسدادي مشترك مع القطع بالحكم في الأثر، وهو لزوم الاتّباع، فيتداخل

---

(١) إضافة يقتضيها السياق أثبتناها من هامش الأصل.

(٢) الكلمة في الأصل غير واضحة، والاستظهار الذي أثبتناه من هامش الأصل هو الصحيح.

لا ؛ لئـلاّ تتداخل الأقسام فيما يذكر لها من الأحكام، ومرجعه ـ علىٰ

الأقسام.

وفيه: أوّلاً: أنّ معنىٰ التـداخل هو جريان حكم قسم في بعض مصاديق القسم الآخر، وليس الاشتراك في الأثر تداخله.

نعم هو إشكال في نفسه بناءً علىٰ مذاقه ـ قدّس سرّه ـ كما لا يخفىٰ.

وثانياً: أنّه يجري في الأُصول العقليّة؛ لأنّ المراد من وجوب الاتّباع هو الأعمّ من التنجيز والعذرية، وهو بهذا المعنىٰ موجود فيها أيضاً.

ثمّ إنّ هنا تقسيماً ثالثاً أسّسه الأُستاذ ـ قدّس سرّه ـ وهو:

أنّ المكلّف: إمّا أن يحصل له القطع بالحكم أو ما بحكم القطع به، أو لا.

وعلىٰ الثاني يكون المرجع الأُصول العقليّة، ويدخل في القطع بالحكم موارد الأمارات الشرعيّة والأُصول الشرعيّة بناءً علىٰ الجعل، وفيما بحكم القطع بناءً علىٰ العدم، كما أنّ الظنّ الانسدادي يدخل فيه.

وفيه: أوّلاً: أنّ الداعي إلىٰ إدخال الظنّ الانسدادي في القسم الأوّل هو اشتراكه في وجوب الاتّباع مع القطع بالحكم، وهو موجود في الأُصول العقليّة أيضاً.

وثانياً: أنّه مخالف لما هو الغرض من البحث في مقامات ثلاثة.

وأمّا التقسم الثلاثي المذكور في المتن فيرد عليه: أنّ لازمه جريان الأُصول الأربعة قبل الفحص.

والتحقيق أن يقال: إنّ المكلّف الفاحص إذا التفت إلىٰ حكم واقعيّ فعليّ: فإمّا أن يحصل له القطع أو لا، وعلىٰ الثاني إمّا أن يقوم طريق معتبر أم[1] لا.

---

(١) كذا، والصحيح: «أو».

الأخير ـ إلىٰ القواعد المقرّرة[٦] عقلاً أو نقلاً لغير القاطع ومن يقوم عنده الطريق، علىٰ تفصيل يأتي في محلّه ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ حسبما يقتضي دليلها.

---

(٦) قوله قدّس سرّه: (إلىٰ القواعد المقرّرة..) إلىٰ آخره.

وهي أربعة: الاستصحاب، والاحتياط، والتخيير، والبراءة.

ولابدّ هنا من بيان أمرين:

الأوّل: أنّه لا إشكال في كون انحصار الأصل في الأربعة ـ في الموارد الخالية عن القطع والطريق المعتبر ـ استقرائيّاً؛ لعدم الدوران بين النفي والإثبات الذي هو ملاك الحصر العقلي، بل يمكن أن يكون المجعول شيئاً آخر غير تلك الأربعة، أو اثنين منها، أو ثلاثة، أو واحداً[١]، ولكن الموجود بحسب الاستقراء في الأدلّة الشرعيّة والعقليّة هذه الأربعة.

الثاني: أنّه لا إشكال في كون انحصار مواردها في الأربعة عقليّاً، وإنّما الإشكال في تقريبه.

قال الشيخ ـ قدّس سرّه ـ في أوّل الرسالة[٢] ما حاصله: إنّه إمّا أن يكون حالة سابقة ملحوظة فهو مورد الاستصحاب، أو لا، وعليه إمّا أن لا يمكن الاحتياط فالتخيير، أو أمكن وكان الشكّ في التكليف فالبراءة، أو في المكلّف به فالاحتياط.

ومراده من «الملحوظة» الملتفتُ إليها؛ إذ لا استصحاب مع الغفلة ولو كان له حالة سابقة.

ويرد علىٰ الأوّل: عدم الحجّيّة قبل الفحص، وعدمها في الشكّ في المقتضي بناءً علىٰ مختاره.

---

(١) في الأصل: (أو الاثنين منها أو ثلاثة أو واحد..)، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) فرائد الأصول: ٢/ سطر ٢ ـ ٧.

وكيف كان، فبيان أحكام القطع وأقسامه يستدعي رسم أُمور:

وعلىٰ الثاني: عدم جريان التخيير فيما قبل الفحص وفيما إذا دار الأمر بين الحرمة والوجوب وحكمٍ غير إلزامي، مع أنّه يصدق عليه أنّه لا يمكن الاحتياط.

وعلىٰ الثالث: عدم جريانها قبل الفحص وفيما بعده إذا كان التكليف أهمّ؛ بحيث أُحرز إيجاب الاحتياط من قِبَل المولىٰ، وفيما عُلم بوجوب شيء وحرمة آخر [فلا][1] براءة، مع أنّه يصدق عليه أنّه شكٌّ في التكليف؛ بحسب مختاره: من أنّ المراد منه نوعه؛ سواء علم جنسه أو لا.

وعلىٰ الرابع: أنّه لا مجرىٰ للاحتياط فيما قبل الفحص في العبادة مطلقاً، أو إذا كان مستلزماً للتكرار وبناءً علىٰ مختاره: من اشتراط الجزم بالنيّة فيها[2].

وقال في أوّل البراءة[3] ما حاصله: أنّه إمّا أن يكون حالة سابقة ملحوظ فالاستصحاب أو لا، وعليه فإمّا أن لا يمكن الاحتياط فالتخيير أو يمكن، وعليه فإمّا أن يتمّ الحجة علىٰ المجهول فالاحتياط، وإلّا فالبراءة.

ولا يخفىٰ ورود النقوض الأربعة الواردة في الاستصحاب والتخيير، وكذا الأخير الوارد علىٰ الاحتياط؛ إذ لا إشكال في قيام الحجة عليه قبل الفحص، مع أنّ الاحتياط غير جارٍ إلّا بعد الفحص واليأس عن الدليل.

وقال في تقريرات من عاصرناه[4]: (والأحسن أن يقال: إنّ الشكّ إمّا يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا، وعلىٰ الثاني: فإمّا أن لا يعلم بالتكليف ولو بجنسه، وإمّا أن يعلم، وعلىٰ الثاني: فإمّا أن يمكن فيه الاحتياط أو لا، فالأوّل مجرىٰ الاستصحاب، والثاني مجرىٰ البراءة، والثالث مجرىٰ الاحتياط، والرابع مجرىٰ

(١) في الأصل: «فله»، والاستظهار الذي أثبتناه من هامش الأصل هو الصحيح.
(٢) كتاب الطهارة: ٩٩/ سطر ١١.
(٣) فرائد الأُصول: ١٩٢/ سطر ٩ ـ ١٢.
(٤) فوائد الأُصول ٣: ٤ ـ ٥.

الأمر الأوّل: لا شبهة في وجوب العمل علىٰ وفق القطع عقلاً،

التخيير.

وإنّما قيّدنا مجرىٰ الاستصحاب بلحاظ الحالة السابقة؛ فإنّ مجرّد وجودها لا يكفي في جريان الاستصحاب؛ إذ هناك مَن ينكر الاستصحاب كلّيّة، أو في الأحكام الكلّيّة، أو في الشكّ في المقتضي، فالمنكر يدّعي أنّ وجود الحالة السابقة كعدمها لا تكون مجرىٰ الاستصحاب، وهذا بخلاف ما إذا لوحظت الحالة السابقة؛ فإنّ لحاظها إنّما يكون لجريان الاستصحاب، ويكون الشكّ الملحوظ فيه الحالة السابقة مجرىً للاستصحاب علىٰ جميع الأقوال فيه.

وفيه: أنّه يرد [عليه][1] النقوض الأربعة الواردة من قِبَل عدم تقيُّد المقسم بالفحص، وكذا الإشكال علىٰ البراءة فيما بعد الفحص إذا كان التكليف أهمّ، وكذا إشكال الاستصحاب من قِبَل عدم حجّيّته في المقتضي؛ بناءً علىٰ التفصيل لو كان المراد [من][2] اللحاظ الالتفات.

وإن كان مراده الاعتبار ـ كما يشعر به قوله: (فإنّ لحاظها..) إلىٰ آخره ـ ففيه:

أوّلاً: أنّ استعمال اللحاظ بهذا المعنىٰ لم يُعهد.

وثانياً: أنّه يجتمع مع الإنكار المطلق كما أفاده.

والتحقيق أن يقال: إنّه إمّا أن يكون [له][3] حالة سابقة معتبرة فالاستصحاب، أو لا، وعليه إمّا أن يقوم حجّة علىٰ المجهول ـ نقلاً أو عقلاً ـ فالاحتياط، أو لا، وعليه فلو كان الأمر دائراً بين المحذورين فالتخيير، وإلّا فالبراءة.

---

(١) في الأصل: «علىٰ»، والاستظهار الذي أثبتناه من هامش الأصل هو الصحيح.

(٢) في الأصل: «منه».

(٣) إضافة يقتضيها السياق.

ولزوم الحركة(٧) علىٰ طبقه جزماً، وكونه موجباً لتنجّز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق الذمّ والعقاب علىٰ مخالفته، وعذراً فيما أخطأ قصوراً،

ويندفع جيمع النقوض الثمانية: أمّا الأربعة الناشئة من غير قبل الفحص فواضح اندفاعها، وأمّا الأربعة الناشئة منه فلتقيُّد المقسم بالفحص.

(٧) قوله قدّس سرّه: (**ولزوم الحركة..**) إلىٰ آخره.

هذا مساوق لوجوب العمل، لا أنّه أثر آخر، والنسبة بينه وبين الحجّيّة في باب القطع عموم مطلق؛ لوجوده في جميع أفراد القطع، دون الحجّيّة؛ لأنّها اعتبار يترتّب عليه التنجيز في المصيب والتأمين في المخطئ، وحيث إنّ التأمين مختصّ بالقطع المخالف قصوراً، فلا محالة تكون أخصّ، وكذا قُيِّد العذريّة بالقصور، بخلاف لزوم العمل، فإنّه يكون العقل ملزماً للإنسان على العمل به مطلقاً، كما لا يخفىٰ، فتبينّ أنّ هذا الأمر معقود لبيان أثرين للقطع.

وأورد عليه الأُستاذ بوجهين:

الأوّل: أنّ أثر الشيء لا ينفكّ عنه، وهنا ليس كذلك؛ لعدم العذريّة في القطع المخالف التقصيري.

وفيه: أنّ صريح العبارة كونها أثراً لخصوص ما كان كذلك قصوراً.

الثاني: أنّ أثر الشيء لا يوجد في غيره، وإلاّ لَلَزم استناد الكثير إلىٰ الواحد، والعذريّة موجودة في الغفلة والجهل البسيط -أيضاً- في بعض مواردهما.

وفيه أوّلاً: أنّه لا وجه لتخصيصه به، بل الأمر كذلك في القطع المصيب أيضاً؛ لأنّ التنجيز مشترك بينه وبين الأمارة المصيبة، بل وكذا الأثر الأوّل، وهو لزوم العمل.

وثانياً: أنّ الغرض ترتّب الأثر ولو لم يكن بعنوانه، فافهم.

وتأثيره في ذلك لازم، وصريح الوجدان به شاهد[٨] وحاكم، فلا حاجة إلىٰ مزيد بيان وإقامة برهان.

ولا يخفىٰ أنّ ذلك لا يكون بجعل جاعل[٩]؛ لعدم جعل تأليفيّ

---

(٨) قوله قدّس سرّه: **(وصريح الوجدان به شاهد..)** إلىٰ آخره.

الغرض من هذا أنّه لا يحتاج ثبوت الحجّيّة له إلىٰ إقامة برهان عليه في مقام الإثبات؛ سواءً قلنا بقابليّتها للجعل الذاتي المؤلّف ثبوتاً أو لا؛ لكونه من البديهيّات، لأنّ كونه نظريّاً يستلزم التسلسل، والمستلزم للباطل باطل، وذلك لأنّه لا بدّ من إثباته -حينئذٍ- من إقامة برهان يفيد القطع، فينقل الكلام إلىٰ هذا القطع، وإن كانت حجّيّته بديهيّة، فالأوّل مثله، وإلاّ فيحتاج إلىٰ برهان آخر كذلك.. وهكذا.

بل التحقيق: أنّ كونه بديهيّاً -أيضاً- بديهيّ، ولا استقامة لما ذكرنا من البرهان علىٰ البداهة؛ لأنّ هذا البرهان: إمّا أن يفيد غير القطع بالبداهة، وهو كما ترىٰ وإمّا أن يفيده فينقل الكلام إليه، ويتسلسل، فافهم.

(٩) قوله قدّس سرّه: **(ولا يخفىٰ أنّ ذلك لا يكون بجعل جاعل..)** إلىٰ آخره.

وهو إشارة إلىٰ أنّه في مقام الثبوت غير قابل للجعل، وما تقدّم كان في بيان أنّه لا يحتاج إلىٰ البرهان بحسب الإثبات، كما أشرنا إليه سابقاً، وقبل الشروع نبيّن أمرين:

الأوّل: أنّ الجعل: ذاتي، وهو الذي يسمّىٰ بالحقيقي تارة، وبالأصيل أُخرىٰ، والاستقلالي[١] ثالثة.

وعرضيّ: وهو الذي يسمّىٰ بالتبعي.

وكلٌّ منهما مؤلّف وبسيط.

---

(١) كذا، والأصحّ: «وبالاستقلالي».

حقيقة بين الشيء ولوازمه، بل عرضاً بتبع[(١)] جعله بسيطاً.

والأوّل جعل الشيء شيئاً، نظير جعل الإنسان أبيض، وهو الذي يكون مفاد «كان» الناقصة.

والثاني: جعل الشيء، وهو الذي يكون مفاد «كان» التامّة، وبعبارة أُخرىٰ: جعل الوجود المطلق للشيء، وعلىٰ التقادير تكوينيّ وتشريعيّ، وعلىٰ الثمانية يكون في طرف الثبوت تارة، وفي طرف العدم أُخرىٰ، وهذه ستّة عشر قسماً.

الثاني: أنّ محلّ الكلام ليس العرضي بجميع أقسامه الثمانية، بل القول بذلك وعدمه فرع الإمكان الذاتي وعدمه، وعلىٰ الأوّل يكون عرضيّاً، وعلىٰ الثاني [لا][(٢)] يتحقّق، وكذا البسيط الذاتي بأقسامه الأربعة؛ لأنّ الحجّيّة من قبيل العوارض، ولا يمكن فيها البسيط الذاتي، فبقي في البين المؤلّف الذاتي بأقسامه الأربعة: التكويني والتشريعي في طرفي الثبوت والعدم.

ويمكن الاستدلال علىٰ عدم القابليّة للأوّل بوجوه:

الأوّل: الوجدان الحاكم بأنّه لا جعل كذلك بين الشيء ولوازمه.

الثاني: لزوم تحصيل الحاصل وهو محال ذاتاً.

الثالث: لزوم اللّغويّة لعدم الفائدة، ومحال عرضاً علىٰ تقدير تسليم عدم المحاليّة الذاتيّة.

الرابع: لزوم التسلسل.

بيانه: أنّه لو كان محتاجاً إلىٰ الجعل لَلَزم عدم إحراز حجّيّته، بل عدم إمكانه أيضاً، واللازم باطل بداهة، فالملزوم مثله.

بيان الملازمة: أنّه إمّا أن يحرز بالقطع فننقل[(٣)] الكلام إليه، فإن كان غير

---

(١) ورد في بعض النسخ: «يتبع»، والأصحّ ما أثبتناه من أكثرها.

(٢) إضافة يقتضيها السياق أثبتناها من هامش الأصل.

(٣) في الأصل: «ننقل».

. . . .

محتاج إلىٰ الجعل ثبت كون الأوّل -أيضاً- كذلك، وإلّا لزم التسلسل، وإمّا أن يحرز بغيره، وهو كما ترىٰ، هذا كلّه مع ما في الجعل التشريعي من كون الأمر التكويني غير قابل لهذا الجعل.

وأمّا القسمان في طرف العدم فهما -أيضاً- باطلان بوجوه أربعة:

الأوّل: الوجدان الحاكم بعدم إمكان التفكيك بين الملزوم واللازم.

الثاني: أنّه لو كان قابلاً للردع لَلَزم عدم إمكان إحرازه؛ لأنّه إمّا أن يُحرز بغير القطع، وهو واضح البطلان، وإمّا به، وهو موجب للتسلسل، كما عرفت في طرف الإثبات.

الثالث: أنّه لو كان قابلاً لَلَزم إمّا الخُلف، أو تخلّف المعلول عن علّته التامّة، أو اجتماع النقيضين.

بيانه: أنّه لو كان جعل العدم برفع نفس القطع فهو خُلْف، وإن كان برفع لازمه الذاتي - وهو الحجّيّة - فهو الثاني، وإن كان بجعل العدم مع حفظ موضوع القطع ولازمه - وهو الحجّيّة - لَلَزم اجتماع النقيضين في مرتبتين: في مرتبة اللازم؛ لأنّ عدم الحجّيّة نقيض الحجّيّة، وفي مرتبة متعلّق القطع؛ لأنّه إذا تعلّق بوجوب شيء،فهذا[1]الوجوب المكشوف مع عدمه اللازم من المنع عن العمل - بناءً علىٰ كون المنع عن القطع مستلزماً لجعل عدم الوجوب شرعاً - نقيضان، ولكن الأوّل واقعيّ واعتقاديّ دائماً، والثاني كذلك في صورة الإصابة، واعتقاديّ فقط في صورة الخطأ.

الرابع: أنّه يلزم منه إمّا الخُلْف، أو التخلّف المذكور، أو اجتماع الضدّين، وقد تقدّم بيان الأوّلين:

وأمّـا الأخير فلأنّ الإيجاب المكشوف مع جعل عدم حجّيّته ضدّان، وكذا الإيجاب المذكور مع الترخيص الجائي من قبل المنع عن القطع؛ بناءً علىٰ كون الردع

(١) في الأصل: «وهذا»، والصحيح ما أثبتناه.

وبـذلـك انقدح(١٠) امتناع المنع عن تأثيره أيضاً، مع أنه يلزم منه(١١) اجتماع الضدّين اعتقاداً مطلقاً، وحقيقة في صورة الإصابة، كما لا يخفىٰ.

عنه مستلزماً لجعل الترخيص شرعاً، وكذا الجعل المتعلّق بعدم حجّيّته مع الحجّيّة اللازمة لذاته ضدّان، إلّا أنّ الأخير واقعيّ واعتقاديّ مطلقاً، والأوّلان كذلك في صورة الإصابة فقط دون الخطأ.

هذا، مع ما في خصوص الجعل التشريعي من عدم قابليّة التكوينيّات لهذا الجعل.

(١٠) قوله قدّس سرّه: (**ولذلك انقدح..**) إلىٰ آخره.

إشارة إلىٰ البرهان الأوّل.

(١١) قوله قدّس سرّه: (**مع أنّه يلزم منه..**) إلىٰ آخره.

إشارة إلىٰ أحد أجزاء الأخير، ولكن إلىٰ الأوّلين من تقريبه؛ بقرينة تخصيصه للزومه علىٰ الإطلاق بصورة الإصابة.

وممّا ذكرنا ظهر أنّه لم يتعرّض في طرف الثبوت إلّا للدليل الأوّل من أدلّته.

ثمّ إنّه قد يتوهّم إمكان الردع عن القطع قياساً علىٰ المنع عن الظنّ الانسدادي علىٰ الحكومة، مع أنّه في تلك الحال كالقطع، وسيأتي جوابه في دليل الانسداد تفصيلاً إن شاء الله تعالىٰ.

ولكن الماتن قد أجاب عنه بوجه آخر: وهو أنّه لمّا كان الواقع ينكشف في القطع تمام الانكشاف من دون سترة وحجاب، فلا مرتبة أُخرىٰ حتّىٰ يكون المنع عنه الراجع إلىٰ التخصيص حكماً ظاهريّاً، ويقال: إنّه لا يلزم اجتماع الضدّين ـ الوجوب والترخيص ـ في مرتبة واحدة، بل اللازم ـحينئذٍـ هو اجتماعهما في مرتبة واحدة، وهذا بخلاف الظنّ الانسدادي؛ فإنّ مرتبة الحكم الظاهري محفوظة، وحينئذ يلزم اجتماعهما في مرتبتين.

ثمّ لا يذهب عليك[١٢] أنّ التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصر فعليّاً، وما لم يصر فعليّاً لم يكد يبلغ مرتبة التنجّز، واستحقاق العقوبة علىٰ المخالفة، وإن كان ربما يوجب موافقته[١٣]

أقول: فيه أوّلاً: أنّه يتمّ بناءً علىٰ تصحيح اختلاف المرتبة لاجتماع الحكمين الفعليّين، وهو باطل عندنا وعنده أيضاً.

وثانياً أنّه يمكن منع استلزام المنع عن القطع ـ بل الظنّ أيضاً ـ لجعل حكم مولويّ حتّىٰ يقال في الأوّل بعدم الصحّة؛ لاتحاد الرتبة، وفي الثاني بالجواز؛ لاختلافها.

وثالثاً: أنّ الملاك في جواز اجتماع الحكم الواقعي والظاهري في باب الظنّ ـ علىٰ القول به ـ هو اختلاف رتبتها؛ بمعنىٰ كون الموضوع للأوّل هو العنوان الواقعي، وللثاني هو العنوان المكشوف الحكم، وهذا الاختلاف متحقّق في باب القطع أيضاً؛ إذ الموضوع للوجوب المقطوع هو نفس الواقع، وللترخيص هو مقيّداً بكونه مقطوع الوجوب.

ورابعاً: أنّه لو قلنا بتصحيح اختلاف الرتبة فإنّما[١] يصحّ اجتماع الضدّين بتقريره الوسط، دون الأوّل والثالث، فافهم.

(١٢) قوله قدّس سرّه: **(ثمّ لا يذهب عليك..)** إلىٰ آخره.

أشار إلىٰ بيان ما تقدّم: من أنّ أحكام القطع مترتّبة علىٰ القطع بمرتبة الفعليّة.

(١٣) قوله قدّس سرّه: **(وإن كان ربّما يوجب موافقته..)** إلىٰ آخره.

فيكون حالُ التكليف الإلزامي في مرتبتي الاقتضائي والإنشائي، حالَ الكراهة والندب؛ في أنّ الموافقة موجبة للمثوبة، والمخالفة غير موجبة للعقاب، بل الأمر كذلك في مرتبة الفعليّة الغير البالغة مرتبة التنجّز ـ أيضاً ـ إذا فرض انفكاكهما، كما في الموالي العرفيّة، والملازمة بين الجزءين في مرتبة التنجّز فقط.

---

(١) في الأصل: «إلاّ أنّه»، والصحيح ما أثبتناه.

استحقاق المثوبة؛ وذلك لأنّ الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر ولا نهي[١٤]، ولا مخالفته عن عمد بعصيان، بل كان مما سكت الله عنه، كما في الخبر[١]، فلاحظ وتدبّر.

نعم، في كونه بهذه المرتبة[١٥] مورداً للوظائف المقرّرة شرعاً للجاهل إشكال لزوم اجتماع الضدّين[١٦] أو المثلين، علىٰ ما يأتي[٢] تفصيله ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ مع ما هو التحقيق في دفعه، في التوفيق بين الحكم الواقعي والظاهري، فانتظر.

الأمر الثاني: قد عرفت أنه لا شبهة في أنّ القطع يوجب استحقاق العقوبة علىٰ المخالفة، والمثوبة علىٰ الموافقة في صورة

---

(١٤) قوله قدّس سرّه: (**لم يكن حقيقة بأمر ولا نهي..**) إلىٰ آخره.

لا يبعد كون مرتبة الإنشاء أمراً ونهياً حقيقيّاً وإن كانا منصرفين إلىٰ الفعليّة، والأولىٰ الاقتصار في التعليل علىٰ الوجه الثاني.

(١٥) قوله قدّس سرّه: (**نعم في كونه بهذه المرتبة..**) إلىٰ آخره.

أي: المرتبة الفعليّة.

(١٦) قوله قدّس سرّه: (**إشكال لزوم اجتماع الضدّين..**) إلىٰ آخره.

الأوّل في صورة المخالفة، والثاني في صورة الإصابة، بل إشكالات أُخر ـ أيضاً ـ يأتي التعرّض له ولها في جعل الأمارات إن شاء الله تعالىٰ.

---

(١) الفقيه ٤: ٥٣/ ١٥ باب نوادر الحدود.

(٢) في أوّل مبحث الأمارات.

الإصـابـة، فهـل يوجب استحقـاقهـا في صورة عدم الإصـابـة علىٰ التجرّي(١٧) بمخالفته، واستحقاق المثوبة علىٰ الانقياد بموافقته، أو لا يوجب شيئاً؟

الحقّ أنّه يوجبه؛ لشهادة الوجدان بصحّة مؤاخذته، وذمّه علىٰ تجرّيه، وهتكه لحرمة مولاه[1] وخروجه عن رسوم عبوديّته، وكونه بصدد الطغيان، وعزمه علىٰ العصيان، وصحّة مثوبته، ومدحه علىٰ إقامته لما[2] هو قضيّة عبوديّته، من العزم علىٰ موافقته والبناء علىٰ إطاعته، وإن قلنا بأنّه لا يستحقّ مؤاخذة أو مثوبة[3] ـ ما لم يعزم علىٰ المخالفة أو الموافقة ـ بمجرّد سوء سريرته أو حسنها، وإن كان مستحقّاً للّوم[4] أو المدح

---

(١٧) **قوله قدّس سرّه: (فهل يوجب استحقاقها في صورة عدم الإصابة علىٰ التجرّي. .)** إلىٰ آخره.

التجرّي عنوان يتحقّق مع إرادة مخالفة المولىٰ قطعاً، كما أنّ الانقياد يتحقّق مع إرادة موافقته كذلك، إلّا أنّ الاصطلاح انعقد علىٰ إطلاقهما علىٰ خصوص ما لم يكن مخالفتـه وموافقته واقعاً، لكن لا بدّ من أنّ هذا الخاصّ يتصوّر[5] في القطع الطريقي أو الموضوعي الذي يكون جزءه، وأمّا تمام الموضوع[6] فلا تخلّف فيه.

---

(١) في نسخ الكفاية: (وهتك حرمته لمولاه)، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) في نسخ الكفاية: «إقامته بما» والصحيح ما أثبتناه.

(٣) ورد في بعض النسخ: «مؤاخذته أو مثوبته»، والأصح ما أثبتناه من نسخ أُخرىٰ معتمدة.

(٤) في أكثر النسخ كما أثبتناه، وورد في بعضها: «للذمّ».

(٥) كذا، والأصحّ: (من أن يتصوَّر هذا ا لخاصّ. .).

(٦) كذا، والأصحّ: (وأمّا إذا كان تمامَ الموضوع. .).

بها يستتبعانه[١٨]، كسائر الصفات والأخلاق الذميمة أو الحسنة.

وبالجملة: ما دامت فيه صفة كامنة لا يستحقّ بها إلّا مدحاً أو لوماً، وإنّما يستحقّ الجزاء بالمثوبة أو العقوبة ـ مضافاً إلىٰ أحدهما ـ إذا صار بصدد الجري علىٰ طبقها، والعمل علىٰ وفقها، وجزم وعزم[١٩]، وذلك لعدم صحّة مؤاخذته بمجرّد سوء سريرته من دون ذلك، وحسنها معه، كما يشهد به مراجعة الوجدان[٢٠] الحاكم بالاستقلال في مثل باب

---

(١٨) قوله قدّس سرّه: (بما يستتبعانه..) إلىٰ آخره.

كلمة «ما» مصدريّة، وضمير التثنية راجع إلىٰ سوء السريرة وحسنها، وضمير المفرد المنصوب إلىٰ الاستحقاق والباء للسببيّة، والمعنىٰ: أنّ العبد مستحقّ للّوم أو المدح في تلك المرتبة؛ بسبب استلزام سوء السريرة وحسنها للاستحقاق المذكور.

(١٩) قوله قدّس سرّه: (وجزم وعزم..) إلىٰ آخره.

وسيأتي معناها في الحواشي اللاحقة.

(٢٠) قوله قدّس سرّه: (كما يشهد به مراجعة الوجدان..) إلىٰ آخره.

وحاصل ما ذكره ـ في إثبات أنّ إرادة المخالفة موجبة للعقوبة ومقابلها موجب للمثوبة ـ: أنّ الأُولىٰ ينطبق عليها(١) عنوان التجرّي والهتك والطغيان والخروج عن رسوم العبوديّة، والوجدان شاهد علىٰ كون تلك العناوين موجبة للعقوبة، كما أنّه ينطبق علىٰ الثاني عنوان الانقياد والإقامة علىٰ رسوم العبوديّة، وهما موجبان للثواب وجداناً.

ويمكن الاستدلال عليه ببناء العقلاء ـ وإن كان مدركه في المقام حكم العقل المكشوف بالوجدان ـ وبالآيات والروايات المستفاد منها ـ علىٰ سبيل القطع ـ أنّ نيّة المعصيّة موجبة للاستحقاق وإن عُفي عن العقوبة في الشرعيّات.

---

(١) في الأصل: «عليه».

الإطاعة والعصيان، وما يستتبعان من استحقاق النيران أو الجنان.

هذا كلّه في ترتّب العقوبة عليها.

وأمّا اتّصافها بالقبح والحرمة الشرعيّه ،فلا إشكال في عدمها علىٰ مذهب الماتن في عدم اختياريّة الإرادة؛ لكون الأمرين عارضين للاختيارات.

وأمّـا علىٰ التحقيق من كونها اختياريّة فلا إشكال في اتّصافها بالقبح، وأمّا بالحرمة الشرعيّة فلا؛ لأنّها كما تحتاج إلىٰ كون متعلّقها كذلك، كذلك لا يكون إلّا مع وجود ملاك في البين، وهو مفقود في المقام، بل التجرّي بالنسبة إلىٰ القبح نظير معرفة الله بالنسبة إلىٰ الوجوب في استقلال العقل بالاستحقاق أيضاً، كما استقلّ بأصل القبح والحسن، فافهم.

ولكن الأُستاذ ـ قدّس سرّه ـ قد استدلّ عليه بوجه رابع، وحاصله: أنّ النسبة بين عنوان التجرّي والمخالفة عموم من وجه، ولا شك في استحقاق العقوبة في البين في الجملة، فإمّا أن يكون المنشأ نفس المخالفة، فيلزم الاستحقاق فيما خالف المولىٰ مع العذر، وإمّا أن يكون التجرّي فلازمه وجوده في التجرّي المصطلح أيضاً، وحيث كان الأوّل باطلاً وجداناً تعينّ الثاني؛ لكون رفع إحدىٰ[1] السالبتين مُنتجاً بداهة لوضع الأُخرىٰ[2].

لا يقال: إنّ إتيان المبغوض له تأثير في زيادة العقوبة في الموالي العرفية، كما إذا قطع تارة بكون أحدٍ ابناً للمولىٰ فقتله، وتبينّ أنّه كذلك، وقطع آخر[3] بذلك فقتله فتبينّ أنّه ليس ابنه، ولا شكّ أنّه يزيد العقوبة في الأوّل، ويمكن أن يكون له تأثير في أصل الاستحقاق.

فإنّه يقال: إنّ ذلك للتشفّي، وهذا لا يتصوّر فيما هو المهمّ في المقام، وهو

---

(١) في الأصل: «أحد».

(٢) في الأصل: «الآخر».

(٣) في الأصل: «أُخرىٰ».

ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرّى[1] به[(٢١)] أو المنقاد به علىٰ ما

الأحكام الشرعيّة. انتهىٰ.

ويرد علىٰ الاستدلال: منعُ الحصر في الطرفين في المنفصلة، بل يحتمل كونه للأمرين معاً.

وعلىٰ دفع الاعتراض: أنّ عدم إمكان التشفّي في الواجب لا يكشف عن عدم ملاك آخر، مع أنّ دعوىٰ المعترض ـ كون الزيادة علىٰ نحو الاستحقاق والزيادة للتشفّي ـ ليست علىٰ هذا النحو.

والأولىٰ في دفع الاعتراض: منع تأثيره في الزيادة، مع أنّه اعتراف بأنّه ليس للزيادة [دخل][2] في أصل الاستحقاق، وحينئذٍ يكون المتيقّن في الاستدلال الوجوه الثلاثة المتقدّمة[3].

(٢١) قوله قدّس سرّه: (ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرّىٰ به..) إلىٰ آخره.

قد كان الكلام فيما تقدّم [علىٰ][4] الجهات الثلاثة المتعلّقة بالفعل الخارجي، وهو[5] إرادة المخالفة، وهنا في نفس الفعل الخارجي الواقع من المتجرّي من الجهات الثلاثة: وهو كونه موجباً للعقوبة، واتّصافه بالقبح، وكونه محكوماً بحرمة شرعيّة.

قال المصنِّف في الحاشية[6]: إن قُرّرت المسألة علىٰ النحو الأوّل تكون المسألة كلاميّـةً، وإن قُـرّرت علىٰ النحـو الثاني تكون أُصولـيّةً؛ لوقوعها ـ بضميـمة مسألة

---

(١) لم ترد كلمة «به» في بعض النسخ، وأثبتناها من نسخ أُخرىٰ.

(٢) إضافة يقتضيها السياق.

(٣) توجد هنا في الأصل كلمة غير مقروءة، والظاهر أنّها لا تُخلّ في المعنىٰ.

(٤) في الأصل: «من»، والصحيح ما أثبتناه.

(٥) الضمير يعود علىٰ «ما تقدّم».

(٦) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ١٢ ـ ١٣.

هو عليه من الحسن أو القبح، والوجوب أو الحرمة واقعاً؛ بلا حدوث

الملازمة ـ في طريق الاستنباط، وإن قُرّرت علىٰ النحو الثالث تكون فقهيّة.

وأورد عليه الأُستاذ بوجهين:

الأوّل: أنّه كما تكون أُصوليّةً علىٰ الثاني فكذلك علىٰ الأوّل؛ إذ هي عبارة عن مسألة واقعة في طريق إثبات حكم فرعيّ، والإثبات أعمّ من كونه بدليل «لِمّي»، كما في مسألة القبح، ومن كونه بدليل «إنّيّ»، كما في مسألة العقوبة؛ إذ ترتّب العقوبة كاشف عن الحرمة الشرعيّة إنّاً، كما هو واضح.

الثاني: أنّه لا يمكن جعل المسألة أُصوليّةً؛ لأنّه لو ثبت القبح ـأيضاًـ لم يستكشف الحرمة الشرعيّة؛ لعدم الفائدة فيه بالنسبة إلىٰ من قطع بحرمته؛ لأنّ التكليف لابدّ فيه من الغرض، وهو إن كان إحداث الداعي في نفس [القاطع][1] فهو غير ممكن؛ لوجود داعٍ له إلىٰ الترك، وهو الحرمة المقطوعة.

أقول: الإنصاف ورود الإشكال الأوّل.

وأمّا الثاني فيرد عليه: أنّ هذا الوجه دليل علىٰ بطلان القول باتّصافه بالقبح علىٰ وجه يستتبع للحرمة[2] الشرعيّة، لا علىٰ بطلان جعل النزاع في المسألة أُصوليّاً[3]؛ فإنّه ممكن، بل واقع.

وثانياً: أنّه لو تمّ لورد في المسألة الفقهيّة أيضاً، فلا وجه لتخصيص الإشكال بالأُصوليّة.

إذا علمت ذلك فاعلم: أنّ الحقّ في المسألة عدم العقوبة وعدم القبح وعدم الحرمة وفاقاً للمتن، وقبل الشروع لا بدّ من بيان مقدّمات:

---

(١) إضافة يقتضيها السياق.

(٢) كذا، والصحيح: «الحرمة».

(٣) في الأصل: «أُصوليّة».

. . . .

الأولىٰ[1]: أنّ الحُسن والقبح من الأُمور العقليّة الوجدانيّة الغير القابلة للبرهان.

الثانية: أنّهما ليسا لازمين لذوات الأفعال ولا للصفات اللازمة لها، بل بالوجوه والعناوين.

الثالثة: أنّ العنوان المنطبق علىٰ فعل لا يوجب قبح فعل آخر مقارن مع الفعل الأوّل، بل لا يوجب إلّا قبح المنطبق عليه.

الرابعة: أنّه ليس كلّ عنوان مُقبِّحاً أو مُحسِّناً، بل منه ما لا يكون هذا ولا ذاك.

الخامسة: أنّ تأثير العناوين المُقبِّحة والمُحسِّنة في القبح الذاتي والحسن كذلك بنحو العلّيّة التامّة، ولكن تأثيرهما فيهما بما هما فعليّان من باب الاقتضاء؛ لكونه مشروطاً بجهات الاختيار ـ العلم والحياة والقدرة والإرادة ـ فصدور فعل ـ من جهة عنوان ـ قبيحاً فعليّاً، لا يكاد يكون إلّا إذا تمّت المبادي الأربعة في صدور ذاك العنوان، ولا يكفي صدور أصل الفعل اختياراً.

إذا عرفت ذلك علمت: أنّ الحكم بقبح مقطوع الحرمة أو مقطوع العنوان من الحرمة يتوقّف علىٰ وجود عنوان جامع للشروط الثلاثة، والمتوهّم من ذلك: إمّا عنوان الشراب[2] المباح؛ إذ لا إشكال في تحقّقه في المقام، وهو مدفوع من وجهين؛ لانتفاء المقدّمة الرابعة والخامسة، كما لا يخفىٰ.

أو عنوان الشراب[3] المائع أو الجامد أو غيرهما من العناوين، وهو مدفوع؛

---

(١) في الأصل: «الأوّل».

(٢) في الأصل: «شراب».

(٣) في الأصل: «شراب».

. . . .

لانتفاء الرابعة.

أو عنـوان التجرّي، وهو مدفوع؛ لانتفاء الثلاثة؛ لأنّه من عناوين أفعال النفس، لا من عناوين الأفعال الخارجيّة المقارنة مع إرادة المخالفة.

قال الأُستاذ والماتن في الحاشية[1]: وعلىٰ فرض التسليم لا يكون مقبّحاً؛ إذ عنـوان التجـرّي المـوجود غير ملتفت إليه، وإنّما الالتفات إلىٰ التجرّي في ضمن المعصية، فتكون الخامسة منتفية.

أقـول: يرد عليه: أنّ التجرّي المطلق مقصود للفاعل وإن كان قصده في ضمن أحـد فرديه الغـير المتحقّق خارجاً، وهذا المقدار يكفي في صدور العنوان اختيارياً، وإلّا للزم عدم القبح والعقوبة إذا شرب إنسان خمراً بقصد كونه في إناء «عمرو»[2] ثمّ تبيّن أنّه إناء «زيد» وهو كما ترىٰ وإن نقل الأُستاذ عن الماتن التزامه عنوان مقطوع الحرمة.

وقد أورد عليه في المتن بوجهين:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: (بلا حدوث تفاوت. .) إلىٰ آخره، وحاصله: دعوىٰ انتفاء المقدّمة الرابعة، وأنّ الوجدان شاهد علىٰ عدم كون ذلك العنوان من العناوين المقبِّحة والمحسِّنة.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: (مع أنّ الفعل المتجرّى به. .) إلىٰ آخره.

وحاصله: دعوىٰ انتفاء المقدّمة الخامسة.

وبيانه: أنّ من جملـة شرائط الاختيار الإرادة الاستقـلالية، وعنوان المقطوعيّة دائماً مراد بإرادة تبعيّة؛ لكون القطع مرآة إلىٰ ما تعلّق به، والمراد الاستقلالي للفاعل

(١) حاشية علىٰ فرائد الأُصول: ١٧/ سطر ٣ ـ ٥.

(٢) في الأصل: «عمر» بدون واو.

. . . .

هو العنوان المقطوع بكونه حراماً، أو بكونه مصداقاً له، كما لا يخفىٰ.

وأيضاً في الغالب يكون عنوان القطع غير ملتفت إليه، ويشترط في الاختياريّة تعلُّق العلم التفصيلي، ولا يكفي الارتكازي، وحينئذٍ ينتفي الاختياريّة في الغالب من وجهين، وفي النادر من وجه واحـد.

وفيه: أنّ الملاك في الاختياريّة مطلق الإرادة ومطلق العلم، ولذا يكون النظر إلىٰ المرآة اختيارياً، مع أنّ المراد الاستقلالي النظر إلىٰ ذي الصورة، وفي الغالب لا يكون تعلُّق العلم به تفصيلاً.

وإذا عرفت انتفاء القبح فقد عرفت انتفاء الحرمة والعقوبة أيضاً؛ لأنّها مترتّبة علىٰ الحرمة المتوقّفة علىٰ القبح.

لا يقال: إنّهما متحقّقان دونـه، كما في النهي الناشىء من مصلحة فيه.

فإنّه يقال: نعم إلاّ أنّه مفروض العدم.

لا يقال: إنّ انتفاء الحرمة والقبح لا يستلزم انتفاء العقاب، كما قال به الماتن ـ قدّس سرّه ـ في الإرادة[1].

فإنّه يقال: إنّه ممنوع.

لا يقال: إنّك تقول في الإرادة بالقبح دون الحرمة مع القول بترتّب العقوبة.

فإنّه يقال: نعم إنّما هو فيها إذا استقلّ العقل بها بدون الحرمة المولويّة، لا في مثل المقام.

نعم قد استدلّ في الحاشية[2] من خصوص[3] الأخير بوجوه أُخر:

(١) لاحظ كتاب الفوائد: (٣٣٤/ سطر ٩ ـ ١١)، المطبوع في ذيل حاشية الماتن علىٰ فرائد الأُصول.

(٢) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ١٣/ سطر ٦ ـ ٢٢.

(٣) كذا، والصحيح: «لخصوص».

. . . .

الأوّل: لزوم اجتماع المِثْلين لدىٰ القاطع وإن لم يلزم في الواقع.

الثاني: أنّ توجيه الطلب إليه غير معقول؛ لأنّ عنوان القطع المخالف لو لم يؤخذ في موضوع الحكم لزم عدم تعلّق موضوع الحكم في خطابه، وإن أُخذ لزم الانقلاب.

وفيه: أنا نلتزم بالأوّل واللازم غير باطل؛ لجواز الخطاب بعنوان آخر غير ما هو موضوع الحكم واقعاً، كما في قوله ـ عليه السلام ـ: «عليك بهذا الجالس»[1] مشيراً إلىٰ زرارة.

الثالث: أنّ التكليفَ حيث كان من الأفعال الاختياريّة، وهي لابدّ فيها من غرضٍ عقلائيّ، وهو فيه إمكان إحداث التكليف فيه داعياً إلىٰ الإتيان، وهو إمّا الخوف من[2] العقوبة كما في بعض العبيد، أو الطمع في المثوبة كما في بعضهم الآخر، أو التقرّب إلىٰ الله تعالىٰ كما في الأوحديّين، هذا في التكاليف المولويّة، وأمّا في غيرها من الأحكام المولويّة فلابدّ ـأيضاًـ من غرضٍ عقلائيّ، كإيصال التكليفِ مرتبة التنجُّز أو العُذريّة في جعل الحجّيّة طريقاً أو تعبدّاً، أو العُذريّة فقط، كما في أصالة البراءة الشرعيّة. وبالجملة: لا بّد من كلّ حكم مولويّ من فائدة مترتّبة عليه، كان[3] جعلُ الحرمة في المقام قبيحاً، نظير جعل الوجوب لمعرفة الله تعالىٰ والإطاعة، والحرمة للمعصية. . إلىٰ غير ذلك من النظائر.

وبتقريب آخر: الأمر والنهي إن كانا[4] بلا غرض فهو لغو، وإن كان

(١) اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشّي: ١٣٦، وسائل الشيعة ١٨: ١٩/١٠٤ باب ١١ من أبواب صفات القاضي.

(٢) في الأصل: «عن».

(٣) «كان» واسمها وخبرها خبر «أنّ التكليف. . .» المتقدّم في أوّل الوجه الثالث.

(٤) في الأصل: «كان».

تفاوت فيه بسبب تعلّق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفة(٢٢)، ولا تغيّر جهة حسنه أو قبحه بجهته أصلاً[1]؛ ضرورة أنّ القطع بالحسن أو القبح، لا يكون من الوجوه والاعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح عقلاً، ولا ملاكاً للمحبوبيّة والمبغوضيّة شرعاً؛ ضرورة عدم تغيّر الفعل عمّا هو عليه - من المبغوضيّة والمحبوبيّة للمولىٰ - بسبب قطع العبد

الغرضُ[2] في الأمر فهو مفروض العدم، وإن كان في المتعلّق، لكن غير ما كان الأوّل له، فهو مفروض العدم أيضاً، وإن كان بهذا الفرض فهو إن كان حاصلاً من الأوّل لزم[3] اللغويّة في الحكم الإنشائي، وإن لم يكن حاصلاً منه[4] فلا يحصل من إنشائيّ أيضاً[5]؛ لأنّ حكم الأمثال واحد، فيحتاج إلىٰ ثالث، ثمّ إلىٰ الرابع . .[6] وهكذا، فيتسلسل، ولذا اشتهر: أنّ الإطاعة والمعصية غير قابلتين[7] للحكم المولوي، ولا ينافيه قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع؛ لأنّه فيما يكون المورد قابلاً له.

(٢٢) قوله قدّس سرّه: (من الحكم والصفة).

الأوّل: إذا قطع بكون شيء حراماً.

الثاني: ما إذا قطع بكون شيء من مصاديق الحرام.

---

(١) في بعض النسخ: (ولا يغيّر حسنه أو قبحه بجهة أصلاً)، وفي أُخرىٰ: (ولا تغيّر جهة حسنه أو قبحه أصلاً)، وفي ثالثة كما أثبتناه.

(٢) في الأصل: «لغرض»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) في الأصل: «للزم»، والصحيح ما أثبتناه.

(٤) في الأصل: «فيه».

(٥) كذا، والظاهر أنّ الصحيح: «من إنشائي آخر».

(٦) كذا، والموافق للسياق: «إلىٰ رابع».

(٧) في الأصل: «غير قابلين»، والصحيح ما أثبتناه.

بكـونه محبوباً أو مبغوضاً له، فقتل ابن المولىٰ لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضاً له، ولو اعتقد العبد بأنه عدوّه، وكذا قتل عدوّه ـ مع القطع بأنه ابنه ـ لا يخرج عن كونه محبوباً أبداً.

هذا، مع أنّ الفعـل المتجرّىٰ به أو المنقاد به ـ بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب ـ لا يكون اختيارياً، فإنّ القاطع لا يقصده إلّا بما قطع أنـه عليه من عنـوانـه الـواقعي الاستقـلالي، لا بعنـوانـه الطارئ الآلي، بل لا يكون غالباً بهذا العنوان ممّا يلتفت إليه، فكيف يكـون من جهـات الحسن أو القبـح عقلاً، ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً، ولا يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلّا إذا كانت اختياريّة؟!

إن قلت: إذا لم يكن الفعـل كذلك[٢٣]، فلا وجه لاستحقاق العقوبة علىٰ مخالفة القطع، وهل كان العقاب عليها إلّا عقاباً علىٰ ما ليس بالاختيار؟!

---

(٢٣) قوله قدّس سرّه: (**إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك..**) إلىٰ آخره.

حاصـل السؤال: أنّـه لا وجه ـحينئذٍـ لاستحقاق العقوبة في مورد القطع المخـالف؛ إذ الفعـل الصـادر فيه غير قابل له؛ لكونه من جهة هذا العنوان غير اختياريّ علىٰ[١] موافقته، أو لعدم كونه من العناوين المقبِّحة المستلزم لانتفاء العقاب، والمفروض أنّ الفعل بما هو ليس فيه منشأ للعقوبة.

---

(١) كذا، والصحيح: «في موافقته».

قلت: العقاب إنّما يكون علىٰ قصد العصيان والعزم[٢٤] علىٰ الطغيان، لا علىٰ الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار.

إن قلت: إنّ القصد والعزم إنما يكون من مبادىء الاختيار، وهي ليست باختياريّة، وإلّا لتسلسل[٢٥].

---

(٢٤) قوله قدّس سرّه: **(قصد العصيان والعزم. .)** إلىٰ آخره.

المراد منهما[١]: إرادة المخالفة، لا أنّ المراد من العزم هو المصطلح عليه في المعقول الذي هو من مبادي الإرادة.

(٢٥) قوله قدّس سرّه: **(وإلّا لتسلسل. .)** إلىٰ آخره.

بيانه: أنّ الفعل الاختياري ما كان صادراً عن المبادي[٢] الأربعة التي إحداها الإرادة، فكلّ فعل مشروط اختياريّته بصدوره عن إرادة، وحينئذٍ لو فرض نفس الإرادة اختياريّة لاحتاج إلىٰ أُخرىٰ، وننقل الكلام إليها، فإن كانت اضطراريّة فالأُولىٰ -أيضاً- كذلك بمقتضىٰ اتّحاد الأمثال، وإن كانت اختياريّة تحتاج إلىٰ ثالثة. . وهكذا.

قال في «الدرر»[٣] في دفع التسلسل: أنّه يلزم لو قلنا بانحصار سبب الإرادة في الإرادة، ولا نقول به، بل ندّعي أنّها قد توجد بالجهة الموجودة في المتعلّق - أعني المراد - وقد توجد بالجهة الموجودة في نفسها، فيكفي في تحقّقها أحد الأمرين، وما كان من قبيل الأوّل لا يحتاج إلىٰ إرادة أُخرىٰ، وما كان من قبيل الثاني حاله حال سائر الأفعال التي يقصدها الفاعل بملاحظة الجهة الموجودة فيها. انتهىٰ موضع الحاجة.

---

(١) في الأصل: «منها».

(٢) في الأصل: «المباني»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) درر الفوائد: ٣٣٨.

. . . .

يعني أنّها لو كانَ طبيعة الإرادة في تحقّقها محتاجة إلىٰ الإرادة للزم التسلسل؛ لتوقّف كلّ إرادة [علىٰ][1] أخرىٰ، وأمّا إذا كان المحتاجإليهاالإرادة المخلوطـة بالجهة الموجودة فيها، كما في الإرادة لإقامة عشرة أيام، فلا تسلسل؛ لأنّ الإرادة المخلوطة لغرض في المتعلّق لا حاجة لها، والإرادة المخلوطة لغرض فيها ـ كما في إرادة الاقامة ـ وإن كانت كذلك، إلاّ الإرادة المتعلّق بها لما كانت من القسم الأوّل ينقطع السـلسـلة.

وأنت خبير بما فيه، فإنّه تخيّل أنّ حكم المتن بلزوم التسـلـسل من جهة القول بانحصـــار سبب الإرادة في الإرادة، وأورد عليه بذلـك، بل هو من جهـة كون الاختياريّة مشروطةً بالإرادة، والتسلســل لزم من القول باختياريّة الإرادة، لا من جهـة حصر سببها في الإرادة، وإلاّ فلو كان كذلك لما كان يمكن فرق بين كونها اختياريّة واضطراريّة كما لا يخفىٰ، وصريح العبارة كون ملاك التسلسل هو الاختياريّة.

والحقّ في الجواب: منع اشتراط الاختياريّة بالإرادة علىٰ الإطلاق، بل هو في غير الإرادة، والعـزم والجزم اللذين من مقدّماتها؛ فإنّ الوجدان السليم حاكم بعدم توقّف الاختياريّة في تلك الثلاثة [علىٰ][2] تعلق إرادة بها.

هذا، مع أنّ لنا أن نمنع الاحتياج إلىٰ إرادة [مغايرة][3] وجوداً مع الإرادة؛ بدعوىٰ: أنّ كلّ شيء مراد بالإرادة، نظير النور؛ فإنّ الأشياء تستضيء[4] به، وهو

(١) في الأصل: «إلىٰ».

(٢) في الأصل: «إلىٰ».

(٣) في الأصل: «بفائدة»، والاستظهار الذي أثبتناه من هامش الأصل هو الصحيح

(٤) في الأصل: «يستضيء».

قلت: ـ مضافاً إلىٰ أنّ الاختيار[٢٦] وإن لم يكن بالاختيار، إلّا أنّ بعض مباديه غالباً يكون وجوده بالاختيار؛ للتمكّن من عدمه بالتأمّل

بنفسه، وله نظائر كثيرة، وحينئذٍ فالحقّ أنّ الإرادة من الأفعال الاختياريّة.

ويندفع إشكال ترتّب العقوبة علىٰ الإرادة؛ بأنّها غير اختياريّة.

وأمّا سائر مبادئ الاختيار: فلا إشكال في كون الحياة اضطراريّة.

وأمّا العلم والقدرة فهما مختلفان، فربّما يكونان اختياريّين، كما لا يخفىٰ علىٰ الفطن.

(٢٦) قوله قدّس سرّه: (مضافاً إلىٰ أنّ الاختيار..) إلىٰ آخره.

وشرح ذلك ما فصّله في الحاشية[١]، وحاصله: أنّ الفعل الاختياري مسبوق بمقدّمات سبعة؛ لأنّه يستند إلىٰ حركة العضلات المستندة إلىٰ الإرادة المستندة إلىٰ العزم، وهو مرتبة الميل التي قبل الشوق المؤكّد المستند إلىٰ الجزم، وهو حكم القلب بأنّه ينبغي صدور الفعل بدفع موانع، المستند إلىٰ الميل إلىٰ الشيء، وهو موقوف علىٰ التصديق بالغاية، الحاصل بعد العلم بالشيء، وتلك سبعة، كما أنّها مقدّمة للفعل، فكذلك كلّ سابق مقدّمة للّاحق، وحينئذٍ يكون مقدّمات الإرادة خمسة، والجزم والعزم فيهما اختياريّان في الغالب، وربّما يكونان غير مقدورين إذا كان ميله إلىٰ الشيء بمرتبة لا يقدر [علىٰ][٢] صرف نفسه عنه، وحينئذٍ صحّة العقوبة علىٰ الإرادة الغير الاختياريّة من جهة اختياريّة هاتين المقدّمتين.

ويرد عليه: أوّلاً: أنّه أخصّ من المدّعىٰ؛ إذ هو تصحيح العقوبة علىٰ الإرادة مطلقاً.

وثانياً: أنّ المقدّمتين اختياريّتان[٣] دائماً؛ لأنّ شدّة الميل لا تنافي الاختياريّة،

---

(١) راجع حاشية الماتن علىٰ فرائد الأُصول: ١٤/ سطر ١٢ ـ ١٤.

(٢) إضافة يقتضيها السياق.

(٣) في الأصل: «اختياران»، والصحيح ما أثبتناه.

فيما يترتّب علىٰ ما عزم عليه من تبعة العقوبة واللوم والمذمّة ـ يمكن أن يقال[٢٧]: إنّ حسن المؤاخذة والعقوبة إنّما يكون

وإلّا لا يكون أصل الفعل اختيارياً.

وثالثاً منع كون التصديق دائماً اضطرارياً، بل هو كذلك أحياناً، فلا وجه لتخصيصه بالمقدّمتين.

ورابعــاً: أنّ الحكم بكون الجزم والعزم اختياريّين مع القول بأنّ الملاك في الاختياريّة دائماً هو تعلّق إرادة بالشيء مستلزم للتسلسل؛ لأنّ تلك الإرادة مسبوقة ـأيضاًـ بجزم وعزم، وهما أيضاً مسبوقان بإرادة ثالثة. . هكذا.

خامساً: أنّ العقل حاكم بقبح العقوبة علىٰ ما لا اختيار فيه، ومنه الإرادة فرضاً، فلا يحسّنه اختياريّة بعض مقدّماتها الغير الموجب لاختياريّتها فرضاً.

(٢٧) قوله قدّس سرّه: (**يمكن أن يقال. .**) إلىٰ آخره.

وحاصل هذا الجواب: منع قبح العقاب علىٰ ما لا ينتهي الىٰ ما فيه الاختيار مطلقاً، بل فيما كان المنتهىٰ إليه أمراً راجعاً إلىٰ غير العبد؛ إلىٰ المولىٰ، أو إلىٰ ثالث.

وأمّا إذا كان منتهياً إلىٰ نفس العبد فلا قبح ولو لم يكن في البين أمر اختياريّ، كما في المقام؛ وذلك لأنّ حسن العقوبة معلول للبُعد المعلول للتجرّي، وهو إرادة المخالفة، المعلول عن العزم[١]، المعلول عن الجزم، المعلول عن الميل إلىٰ القبح، المعلول عن الشقاوة، المعبّر عنها بسوء السريرة، المعلولة عن خصوص ذاته، فإنّ ماهية كلّ فرد من الإنسان مركّبة من جنسه وفصله وقيد آخر به يمتاز عن ابن نوعه، كما أنّه بفصله ممتاز عن أبناء جنسه، وبجنسه يمتاز عن أبناء جنسه البعيد، حتّىٰ يصل إلىٰ الجنس العالي، وإلّا فالشيء بنفسه لا يتثنّىٰ ولا يتكرّر، فإذا انتهىٰ الأمر إلىٰ الذاتي ينقطع السؤال بـ «لِمَ»، وهذا هو الحال في الكفر والعصيان الحقيقيّين[٢]؛

---

(١) كذا، والصحيح: «المعلولة للعزم»، وهكذا فيما بعده.

(٢) في الأصل: «الحقيقي».

من تبعة بُعده عن سيّده بتجرّيه عليه(٢٨)، كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة، فكما أنه يوجب البُعد عنه، كذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة وإن لم يكن باختياره(*)، إلّا أنه بسوء سريرته(٢٩) وخبث باطنه، بحسب

فإنّهما -أيضاً- منتهيان إلىٰ الخصوصيّة المذكورة، فليس مجال لسؤال، وحينئذٍ يحسن العقوبة لرجوع الأمر إلىٰ أمر غير اختياريّ راجع إلىٰ العبد، وليس مجعولاً من المولىٰ، ولا من قِبَل غيره.

وهذا حاصل مرامه.

ولا يخفىٰ أنّ العقل يستقلّ بقبح العقاب علىٰ غير الاختياري مطلقاً، فهذا الجواب مثل سابقه في الضعف.

والأولىٰ: الجواب بما ذكرنا في الوجهين المثبتين لاختياريّة الإرادة.

(٢٨) قوله قدّس سرّه: (من تبعة بُعدِه عن سيّده بتجرّيه).

الباء للسببيّة؛ يعني أنّ البُعد معلول عن التجرّي[1].

(*) كيف لا، وكانت المعصية الموجبة لاستحقاق العقوبة غير اختيارية، فإنها هي المخالفة العمدية، وهي لا تكون بالاختيار؛ ضرورة أنّ العمد إليها ليس باختياريّ، وإنّما تكون نفس المخالفة اختياريّة، وهي غير موجبة للاستحقاق، وإنّما الموجبة له هي العمديّة منها، كما لا يخفىٰ علىٰ أُولي النهىٰ. المحقّق الخراساني قدّس سرّه.

(٢٩) قوله قدّس سرّه: (إلّا أنّه بسوء سريرته..) إلىٰ آخره.

إشارة إلىٰ الشقاوة الذاتيّة، ولم يذكر الوسائط بينها وبين التجرّي اختصاراً.

---

(١) كذا، والصحيح: «معلول للتجرّي».

نقصانه[٣٠] واقتضاء استعداده ذاتاً وإمكانه[١]، وإذا انتهىٰ الأمر إليه يرتفع الإشكال وينقطع السؤال بـ «لِمَ» فإن الذاتيّات ضروريّة الثبوت[٢] للذات.

وبذلك ـ أيضاً ـ ينقطع السؤال عن أنه لَمَ اختار الكافر والعاصي الكفر والعصيان، والمطيع والمؤمن الإطاعة والإيمان؟ فإنّه يساوق السؤال عن أنّ الحمار لِمَ يكون ناهقاً؟ والإنسان لَمَ يكون ناطقاً؟

وبالجملة: تفاوت أفراد الإنسان في القرب منه ـ جلّ شأنه وعظمت كبرياؤه[٣] ـ والبعد عنه، سبب لاختلافها في استحقاق الجنّة ودرجاتها، والنار ودركاتها، وموجب لتفاوتها في نيل الشفاعة وعدم نيلها[٤]، وتفاوتها في ذلك بالأَخَرة يكون ذاتيّاً، والذاتي لا يُعلّل.

---

(٣٠) قوله قدّس سرّه: (بحسب نقصانه).

الباء للسببية؛ يعني أنّ سوء السريرة ناشيء عن النقصان واقتضاء الاستعداد الذاتي، وهما كناية عن خصوصيّته الذاتيّة التي هي من أجزاء ذاته.

قوله: (وإمكاناً) عطف تفسير لقوله: (ذاتاً)، ولكن فيه من الغرابة ما لا يخفىٰ؛ لعدم إطلاقه علىٰ النقص الذاتي عند أبناء المحاورة.

---

(١) في أكثر النسخ: «إمكاناً» ولكن صحّحها المصنّف ـ قدّس سرّه ـ بما في المتن.

(٢) في أكثر النسخ: «ضروريّ الثبوت»، وما أثبتناه من بعضها هو الصحيح.

(٣) في بعض النسخ: «منه تعالىٰ»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٤) في بعض النسخ: (في نيل الشفاعة وعدمها)، وفي أُخرىٰ: «وعدمه»، وفي ثالثة كما أثبتناه.

إن قلت: علىٰ هذا(٣١) فلا فائـدة في بعث الـرسـل، وإنـزال الكتب، والوعظ والإنذار.

قلت: ذلـك(٣٢) لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته،

---

(٣١) قوله قدّس سرّه: (إنّ قلت: علىٰ هذا. .) إلىٰ آخره.

حاصل السؤال: أنّه بعد كون التجرّي والمعصية والكفر والإطاعة والإيمان من مقتضيات الـذات، فلا فائـدة في الأُمـور المـذكورة، وحيث إنّها من الأُمور الاختياريّة كانت قبيحةً(١)؛ بلا داعٍ عقلائيّ في البين.

(٣٢) قوله قدّس سرّه: (قلت: ذلك. .) إلىٰ آخره.

وحاصله: أنّ الخصوصيّة الذاتيّة ليست علّةً تامّةً إلّا للمدح أو الذم، وأمّا بالنسبة إلىٰ استحقاق المثوبة أو العقوبة فهي من قبيل المقتضي، ولكن التأثير مشروط بوجود تكليف في البين، وهو لا يكون إلّا بالأُمور المذكورة، وحينئذٍ يكون فائدتُهُ في من حسـنـت سريرتـه، وصولَهُ إلىٰ كماله الممكن في مرتبتي العلم والعمل؛ حتىٰ يحصل له استحـقاق الجنّة ودرجاتها، وفي من خبثت إتمام الحجّة عليه؛ حتىٰ لا يقولوا: ﴿رَبَّنا لَوْلاَ أَرْسَلْتَ إِلَيْنا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آياتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾(٢).

ثمّ إنّه قد نُقل عن بعضٍ الإيرادُ علىٰ الشيخ(٣) ـ قدّس سرّه ـ في قوله: (بأنّ التجرّي وإتيانَ ما يكون مقطوعَ الحرمة كاشفٌ عن سوء السريرة وخُبْث الباطن): بأنّه مخالف للوجدان؛ لأنّا نرىٰ صدور المحرَّمات من السعداء، وصدور ترك الأولىٰ عن بعض الأنبياء، وصدور الحسنات من الأشقياء، فمجرّد المعصيّة والإطاعة لا يكشفان عن خبث الباطن وحسنه.

وفيه ما لا يخفىٰ؛ إذ مراد الشيخ انكشاف نقص في الفاعل، وهو ذو مراتب

---

(١) في الأصل: «قبيحاً».

(٢) طه: ١٣٤.

(٣) فرائد الأُصول: ٧/ سطر ١١ ـ ١٢.

لتكمل به نفسه، ويخلص من ربه أُنسه، ﴿ماكُنّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلا أَنْ هَدانا آللَّهُ﴾[١]، قال الله تبارك وتعالىٰ: ﴿وَذَكِّر فَإِنَّ آلذِّكْرىٰ تَنْفَعُ آلْمُؤمِنينَ﴾[٢]، وليكون حجّة علىٰ من ساءت سريرته وخبثت طينته، ﴿ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيى من حيّ عن بيّنة﴾[٣]، كيلا يكون للناس علىٰ الله حجّة، بل كان له حجّة بالغة.

ولا يخفىٰ أنّ في الآيات[٤] والروايات[٣٣][٥] شهادة علىٰ صحّة ما

عديدة قد تسمّىٰ بعضها بسوء السريرة والخبث، وهذا لا بأس به.

ويشهد له: أنّ ما لا نقص فيه بقول مطلق في سلسلة الموجودات الإمكانيّة هو أشرف المرسلين وأوصياؤه ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ ولازمه تطرّق نقص في غيرهم، غاية الأمر أنّه ذو مراتب لا يسمّىٰ بالخُبْث إلّا بعضها[٦]، فافهم.

(٣٣) قوله قدّس سرّه: (**أنّ في الآيات والروايات**..) إلىٰ آخره.

أمّا الثانية فكثيرة جدّاً، وأمّا الأُولىٰ فمنها: ﴿إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحاسِبْكُمْ بِهِ آللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشاءُ﴾[٧] الآية، وهو دالّ علىٰ الاستحقاق للمحاسبة إلّا أنّه يغفر لمن يشاء، وهي ـأيضاًـ كثيرة، ليس التعرّض لها

---

(١) الأعراف: ٤٣.

(٢) الذاريات: ٥٥.

(٣) الأنفال: ٤٢.

(٤) الإسراء: ٣٦، والبقرة: ٢٢٥ و٢٨٤، والأحزاب: ٥.

(٥) الكافي ٢: ٨٥/ ٣ و٥ باب النيّة من كتاب الإيمان والكفر، الوسائل ١: ٣٤ ـ ٤٢/ ١٠ باب ٥، وح ١ و٤ و٦ ـ ١١ و١٥ و١٦ و١٩ ـ ٢١ و٢٥ باب ٦، وح ١ ـ ٤ باب ٧ من أبواب مقدّمة العبادات.

(٦) في الأصل: «بعضا»، والصحيح ما أثبتناه.

(٧) البقرة: ٢٨٤.

حكم به الوجدان، الحاكم علىٰ الإطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة والمثوبة، ومعه لا حاجة إلىٰ ما استدلّ[1] علىٰ استحقاق المتجرّي[٣٤] للعقاب بما حاصله:

بمهمّ.

(٣٤) قوله قدّس سرّه: (ومعه لا حاجة إلىٰ ما استدلّ به علىٰ استحقاق المتجرّي. .) إلىٰ آخره.

لايخفىٰ أنّ مقصد هذا الاستدلال ثبوت العقوبة علىٰ نفس الفعل، لا علىٰ الإرادة، كما هو مراد الماتن، فنقول: إنّه قد استدلّ علىٰ هذا المطلب بوجوه:

أحدها: ما ذكر في العبارة، وحاصله: تردّد الأمر بنحو القضيّة المنفصلة الحقيقيّة ـ فيما فرض رجلان قطع أحدهما بخمريّة مائع، وشرب، فصادف، والآخر قطع كذلك مع عدمها بين أربعة، ثلاثة منها باطلة، فتعينّ الآخر، وهو استحقاق كليهما للعقاب، وحيث كان الأوّلان بديهيّي البطلان لم يتعرّض في العبارة إلّا لبطلان الشّقّ الثالث.

وقد أورد عليه في العبارة بأمرين:

الأوّل: عدم الحاجة.

وفيه ما لا يخفىٰ.

الثاني: أنّ بطلان الثالث ممنوع.

وبيان ذلك: أنّ للخصم أن يقول: إنّ المؤثّر بلا واسطة في الاستحقاق هو المخالفة العمديّة، فانتفاؤه تارة يكون بانتفاء كلا الجزءين، وأُخرىٰ بانتفاء الثاني، كما إذا ارتكب الحرام مع العذر، وثالثة بانتفاء الأوّل، كما في المتجرّي، ولكن كلا الجزءين حاصلان في المصادف.

---

(١) استدلّ به المحقّق السبزواري في ذخيرة المعاد: ٢٠٩ ـ ٢١٠.

أنّه لولاه مع استحقاق العاصي له يلزم إناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار، من مصادفة قطعه الخارجة عن تحت قدرته واختياره.

نعم للمصادفة دَخْل في تحقّق علّة الاستحقاق، وهو المخالفة لا في نفسه، والقادح هو الثاني لا الأوّل، وإلّا لزم[1] عدم الاستحقاق بالمرّة؛ لانتهاء الأمر بالأَخَرة إلىٰ أمر غير اختياريّ، كالوجود للمكلّف ووجود أبيه.. إلىٰ غير ذلك، وكأنّ المستدلّ تخيّل أنّ[2] دخالةَ أمرٍ غير اختياري ـ ولو طولاً ـ في الاستحقاق قادحٌ.

الثاني: الإجماع، وهو يقرّر بوجهين:

الأوّل ادّعاء جماعة للإجماع علىٰ أنّ ظانّ ضيق الوقت يكون عاصياً إذا ترك الصلاة ولو انكشف بقاؤه، ودلالته علىٰ المقام تتوقّف[3] علىٰ مقدّمات:

الأُولىٰ: حجّيّة ذاك الإجماع في مورده.

الثانية: كون الظنّ فيه طريقاً.

الثالثة: أنّه لا فرق بين الظنّ الطريقي والقطع الطريقي.

ويرد عليه:

أوّلاً: منع الأُولىٰ؛ لأنّه إن كان محصَّلاً يرد عليه: احتمال كون مدركه عند الجُلّ ـ لو لا الكُلّ[4] ـ هو الدليل العقلي المتقدّم بنحو المنفصلة ونظائرها، مع أنّ المخالف متحقّق ظاهراً، فراجع الرسالة.

وإن كان [منقولاً][5] يرد عليه ـ مضافاً إلىٰ الوجه الأوّل الوارد علىٰ الأوّل ـ

---

(١) في الأصل: «لَلَزم».

(٢) في الأصل: «تخيّل إلىٰ أنّ».

(٣) في الأصل: «يتوقّف».

(٤) كذا، والصحيح: «لو لم يكن عند الكلّ».

(٥) إضافة يقتضيها السياق.

مع[1] بطلانه وفساده؛ إذ للخصم أن يقول: بأنّ استحقاق العاصي دونه إنّما هو لتحقّق سبب الاستحقاق فيه، وهو مخالفته عن

منع حجّيّته.

وأمّا ما يُدّعىٰ [من][2] عدم حجّيّته في العقليّات، فلا يُصغىٰ إليه.

وثانياً: منع الثانية؛ لاحتمال كون المستند في ذلك قولهم: موضوعيّة هذا الظنّ بنحو التماميّة، فلا يتعدّىٰ إلىٰ الظنّ الطريقي، فضلاً عن القطع كذلك.

الثاني: دعوىٰ الشيخ[3] ـ قدّس سرّه ـ: عدم الخلاف ظاهراً في أنّ سالك الطريق المظنون الضرر أو مقطوعه عاصٍ يجب عليه إتمام الصلاة ولو بعد انكشاف عدمه.

ودلالته علىٰ المطلب تتوقف: علىٰ حجّيّته في مورده، وعلىٰ عدم كون هذا القطع موضوعيّاً في نفسه، أو بلحاظ كون الموضوع هو الخوف، والقطع من محقّقاته، وعلىٰ عدم الفرق بين موارد القطع الطريقي.

ويرد علىٰ الأُولىٰ ما يرد علىٰ الأُولىٰ من مقدّمات التقرير الأوّل، مع أنّ المدّعىٰ هنا عدم الخلاف.

وعلىٰ الثانية: احتمال كونه مُوضوعيّاً كذلك.

ثمّ إنّ قوله: (ولو بعد انكشاف عدمه) ظاهره الإطلاق من حيث كون المسافة بعد الانكشاف بقدر الشرعيّة وعدمه، وظاهرهم في المعصية الحقيقية إذا انقلب إلىٰ المباح وجوب القصر في الأوّل، فكيف في المقام؟! وهو مُوهِن آخر للإجماع المذكور، فتأمّل.

الثالث: بناء العقلاء.

---

(١) عطف علىٰ قوله: (ومعه لا حاجة..).

(٢) في الأصل: «في»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) فرائد الأُصول: ٥/ سطر ١ ـ ٢.

عمد واختيار، وعدم تحقّقه فيه؛ لعدم مخالفته أصلاً ولو بلا اختيار، بل عدم صدور فعل منه(٣٥) في بعض أفراده بالاختيار، كما في التجرّي بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الحرام، كما إذا قطع ـ مثلاً ـ بأنّ مائعاً خمر، مع أنه لم يكن بالخمر، فيحتاج إلىٰ اثبات أنّ المخالفة الاعتقاديّة سبب كالواقعيّة الاختياريّة، كما عرفت بما لا مزيد عليه.

ثمّ لا يذهب عليك: أنه ليس في المعصية(٣٦) الحقيقيّة إلّا منشأ

وفيه: أنّه لعلّه علىٰ الإرادة، لا علىٰ الفعل لو لم ندّع القطع.

الرابع: حكم العقل بقبح التجرّي.

وفيه: أنّه وإن كان كذلك إلّا أنّه من عناوين الإرادة، لا الفعل الخارجي، كما تقدّم سابقاً.

مضافاً إلىٰ أنّه موهَن، فدلالته علىٰ العقوبة تحتاج الىٰ الملازمة؛ حتّىٰ يستكشف أوّلاً الحرمة، ثمّ يحكم بالعقوبة، والملازمة ممنوعة، مع أنّه لا ينفع أيضاً؛ إذ ترتّب العقاب من جهة الحرمة، وهي ممتنعة كما مرّ.

(٣٥) قوله قدّس سرّه: (**بل عدم صدور فعل منه..**) إلىٰ آخره.

وذلك لأنّه قد شرب المائع المذكور باعتقاد كونه خمراً، والخمريّة غير متحقّقة فرضاً، وعنوان الشرب أو شُرب المائع غير اختياري؛ لعدم كفاية قصد الخاصّ في اختياريّة العامّ المتحقّق في ضمن غيره، ولكن قد[1] مرّ اندفاعه سابقاً، فراجع.

(٣٦) قوله قدّس سرّه: (**ثمّ لا يذهب عليك أنّه ليس في المعصية..**) إلىٰ آخره.

ذهب في «الفصول»[2] إلىٰ أنّ سبب الاستحقاق أمران: التجرّي وإتيان

---

(١) في الأصل: «فقد».

(٢) الفصول الغرويّة: ٨٧/ سطر ٣٤.

واحـد لاستحقـاق العقـوبة، وهو هتك واحد، فلا وجه لاستحقاق عقـابـين متـداخلين كما تُوهّم[١]، مع ضرورة أنّ المعصية الواحدة لا توجب إلّا عقوبة واحدة، كما لا وجه لتداخلهما علىٰ تقدير استحقاقهما، كما لا يخفىٰ.

ولا منشأ لتوهّمه إلّا بداهة أنه ليس في معصية واحدة إلّا عقوبة واحدة، مع الغفلة[٣٧] عن أنّ وحدة المسبّب تكشف بنحو «الإنّ» عن

المبغوض، ولكن يتداخلان[٢] من حيث التأثير في المسبّب، ولا يكون إلّا استحقاق واحد.

وفيه: أنه إن كان المراد شدّة العقوبة بمقدار كونها متعدّدة.

ففيه: أنّه ليس تداخلاً، مع أنّه ليس في البين إلّا سبب واحد.

وإن كان المراد التداخل الحقيقي، نظير تداخل الزنا الموجب للقتل والارتداد كذلك في وجوب قتل المرتكب لهما.

فقد أورد عليه في العبارة بوجهين:

أحدهما: ما أوردنا أخيراً علىٰ الوجه الأوّل: في أنّه ليس في البين إلّا منشأ واحد؛ معلّلاً بقوله: (مع ضرورة أنّ المعصية الواحدة..) إلىٰ آخره.

الثاني: أنّه لا وجه للتداخل بعد فرض التعدّد؛ إذ هو كذلك إذا كان المورد غير قابل، كما في المثال المتقدّم، لا في مثل المقام.

(٣٧) قوله قدّس سرّه: **(مع الغفلة..)** إلىٰ آخره.

وجهها: أنّ وحدة المسبّب تكشف[٣] عن وحدة السبب في المورد القابل، لا

---

(١) راجع الفصول: ٨٧/ سطر ٣٤.

(٢) في الأصل: «يتداخل».

(٣) في الأصل: «يكشف».

وحدة السبب.

الأمر الثالث: إنه قد عرفت[1]: أنّ القطع بالتكليف أخطأ أو

عن التداخل، ولذا جعله دليلاً علىٰ الوحدة فيما تقدّم. نعم هي مجملة في غير القابل، كما لا يخفىٰ.

ثمّ إنّه قد حُكي عن (الفصول)[2] في الاجتهاد والتقليد: التزاحم فيما اعتقد تحريم ما كان واجباً واقعاً وارتكبه، أو عكسه وتركه، وحينئذٍ يقع التزاحم بين الجهتين، ويؤثّر الأقوىٰ منهما لو كان في البين.

وعلّله: بأنّ قُبح التجرّي ليس ذاتيّاً عندنا، بل يختلف بالوجوه والاعتبار.

وأورد عليه الشيخ في الرسالة[3] بوجهين:

الأوّل: أنّ عنوان التجرّي قبيح ذاتاً، فيمتنع عروض الصفة المحسّنة له، كما أنّ الانقياد لله تعالىٰ حسن ذاتاً يمتنع عروض الصفة المقبّحة له.

الثاني: إنّ لو سُلّم أنّه ليس كذلك، بل بالوجوه، ولكن حيث كان العنوان الواقعي غير ملتفت إليه، فلا يُؤثّر في الحسن.

أقول: التحقيق: أنّ ذوات الأفعال ليس فيها اقتضاء لا للقبح ولا للحسن، إلّا أنّ العناوين المنطبقة عليها: تارة تكون[4] علّةً تامّةً للقبح كالتجرّي، وأُخرىٰ علّةً تامّةً للحسن، وثالثة تكون مثل ذوات الأفعال، ولهذا ربّما يحكّم[5] بين القول بكون الحسن والقبح ذاتيّين، وبين القول بكونهما بالوجوه؛ بأن يكون مراد الأوّلين هو كونهما ذاتيّين للعناوين، وحينئذٍ إن كان مراد «الفصول»: أنّ عنوان التجرّي

---

(١) في الأمر الأوّل، صفحة: من هذا الجزء.

(٢) الفصول الغرويّة: ٤٣١ ـ ٤٣٢.

(٣) فرائد الأُصول: ٦ ـ ٧.

(٤) في الأصل: «يكون».

(٥) في الأصل: «يتحاكم»، والصواب ما أثبتناه.

أصاب، يوجب عقلاً استحقاق المدح والثواب، أو الذمّ والعقاب، من

ليس قبحه ذاتيّاً، بل هو نظير ذوات الأفعال، فإذا عرض له مقبّح يتّصف بالقبح، وإذا عرض عنوان محسِّن يتّصف بالحسن.

فيرد عليه ـ مضافاً إلىٰ أنّ عنوان التجرّي علّة تامّة للقبح، وإلىٰ أنّ العنوان الواقعي ليس مورد الالتفات، فلا يؤثّر في الحسن ـ أنّ لازمه عدم القبح فيما لم يكن جهة واقعيّة مزاحمة أيضاً؛ لعدم المقبِّح حينئذٍ.

وإن كان مراده ما فهمه الشيخ ـ قدّس سرّه ـ من أنّ عنوان التجرّي ليس علّةً تامّةً، بل هو مقتضٍ.

يرد عليه: ما ذكره الشيخ ـ قدّس سرّه ـ من الوجهين مضافاً إلىٰ أنّه ليس في العناوين ما يكون كذلك، بل هي بين ما هو علّة تامّة وبين ما لا اقتضاء له أيضاً.

وما اشتهر من أنّ الكذب كذلك ممنوع، فإنّه من قبيل اللابشرط، فإذا عرض له العنوان النافع يحسن، وإنِ العنوان المضرّ فيقبح[1] وإن لم يكن واحد منهما فلا قبح ولا حسن.

وأمّا إطلاق الحرمة الشرعيّة [عليه][2] في الفقه، فهو من جهة كون التحريم في الأخير ناشئاً من المصلحة في نفسه؛ لأنّه قبيح في المتعلّق.

وإن كان مراده أنّ الفعل المعنون بالتجرّي ليس قبحه ذاتيّاً، والتجرّي وإن كان قبحه [ذاتيّاً][3] إلّا أنّ الجهة الواقعيّة حُسنها ـ أيضاً ـ ذاتيّ، وحينئذٍ تتزاحم علّتان مستقلّتان، ولازمه تأثير الأقوىٰ منهما لو كان.

يرد عليه الوجه الثاني من وجهي[4] الشيخ ـ قدّس سرّه ـ وإن أورد عليه

---

(١) في الأصل: «قبيح» والصحيح ما أثبتناه.

(٢) إضافة يقتضيها السياق.

(٣) لم ترد هذه الكلمة في الأصل، وأُثبتت في الهامش استظهاراً.

(٤) تقدّم تخريجه آنفاً.

دون أن يؤخذ شرعاً في خطاب، وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر(٣٨)

المصنّف في الحاشية[1]: بأنّ عنوان التجرّي -أيضاً- غير ملتفَت إليه، وقد تقدّم جوابه.

وظاهر عبارة «الفصول» المتقدّمة هو الوجه الأوّل، مع قطع النظر عن القرائن، وبملاحظتها فالظاهر هو الوجه الأخير؛ لحكمه بالعقوبة في سائر صُور التجرّي.

وممّا ذكرنا ظهر إشكالان علىٰ الشيخ قدّس سرّه:

أحدهما: أنّ ما فهمه من عبارته خلاف ظاهر العبارة في نفسها وبحسب السياق.

الثاني: أنّه ليس في العناوين ما يكون من قبيل المقتضي.

فتبيّن ممّا ذكرنا كلّه: أنّ التجرّي - الذي هو إرادة المخالفة - موجب لاستحقاق العقوبة، سواء وقع فعل منه خارجاً أو لا، وعلىٰ الأوّل كان هذا الفعل نفس المقطوع أو من مقدّماته، وعلىٰ الأوّل صادف أو لا، إلّا أنّه قد عفا في الشرع عن اثنين منها، وبقي الاثنان الآخران لا يسقطان إلّا بالتوبة، أو بالشفاعة، أو بشمول الرحمة الواسعة.

(٣٨) قوله قدّس سرّه: **(وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر..)** إلىٰ آخره.

القطع علىٰ قسمين:

الأوّل: أن يكون طريقاً صِرفاً، والمراد منه هو الطريقيّة بالنسبة إلىٰ الحكم الشرعي؛ تعلّق القطع به أو بموضوعه، وإلّا فهو موضوع بالنسبة إلىٰ الحكم العقلي، وهو الحجّيّة.

الثاني: أن يكون موضوعاً لحكم شرعيّ، وهو علىٰ أقسام:

---

(١) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ١٧/ سطر ٣ - ٥.

يخالف متعلّقه، لا يماثله ولا يضادّه، كما إذا ورد ـ مثلاً في الخطاب: أنه «إذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصدّق بكذا»: تارة بنحو يكون تمام الموضوع؛ بأن يكون القطع بالوجوب مطلقاً ـ ولو أخطأ ـ موجباً لذلك، وأخرىٰ بنحو يكون جزءه وقيده؛ بأن يكون القطع به في

الأوّل: أن يكون القطع بحكم مأخوذاً في موضوع حكم آخر، وهذا هو المذكور في العبارة مقسماً للأقسام الأربعة.

الثاني: أن يكون القطعُ بموضوع ـ في حكم، أو لا حكمَ له ـ مأخوذاً في موضوع حكم آخر، كما إذا أخذ القطع بخمريّة مائع ـ مع فرض كون الخمر ذا حكم، أو لا معه ـ في موضوع وجوب التصدّق.

الثالث: أن يكون القطع بموضوع لا حكمَ له مأخوذاً في حكم ذاك الموضوع.

وهذا ـ أيضاً ـ ممكن، ولا يُنافيه عدم خلوّ الواقعة عن الحكم؛ لأنّه لا يُنافي دعوىٰ الإمكان.

وهذه الثلاثة ترتقي إلىٰ اثني عشر قسماً بضربها في تمام الموضوع وجزئه، وضرب الحاصل في الموضوع علىٰ نحو الوصفيّة والكاشفيّة الصِّرفة.

والمراد من أخذ الصفتيّة[1]: كون المأخوذ جهة استقلاليّة القطع ونوريّته في نفسه، أو مرآتيّته[2] مقيّدةً بخصوصيّة كونه في القاطع الخاصّ أو المقطوع به الخاصّ.

و [من][3] الكاشفيّة[4]: هو مأخوذيّة صِرف المرآتيّة بلا قيد في البين، كما أشار

---

(١) كذا، والصحيح في العبارة: (والمراد من أخذه علىٰ نحو الصفتيّة).

(٢) في الأصل: «مرآتيّة»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) في الأصل: «في».

(٤) كذا، والصحيح: (ومن أخذه علىٰ نحو الكاشفيّة).

خصوص ما أصاب موجباً له، وفي كلٍّ منهما: يؤخذ طوراً بما هو كاشف وحاكٍ عن متعلّقه، وآخرَ بما هو صفة خاصّة للقاطع أو المقطوع به؛ وذلك لأنّ القطع لما كان من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة ـ ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره ـ صحّ أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصّة وحالة مخصوصة؛ بإلغاء جهة كشفه، أو اعتبار خصوصيّة أُخرىٰ فيه

إليه بقوله: (أو اعتبار خصوصيّة أُخرىٰ فيه معها).

ولكن لا يخفىٰ أنّ خصوصيّة المقطوع به لابدّ من أخذها في أخذ جهة الكشف أيضاً.

والأولىٰ ترك قوله: (أو المقطوع) بعد قوله: (للقاطع).

وممّا ذكرنا يندفع ما في «الدرر»[1]: من أنّ المراد من الأوّل كون المأخوذ هو كونه كشفاً تامّاً، ومن الثاني كون المأخوذ طريقيّته وحجّيّته؛ بمعنىٰ أنّ المأخوذ هو الحجّيّة المطلقة، فيصحّ قيام الأمارات ـ بدليل حجّيّتها ـ مقامه ـحينئذٍـ علىٰ الثاني دون الأوّل.

ثمّ إنّه قد يُستشكل في أخذ القطع موضوعاً تارة: بأنّه يلزم كون القطع مطلوباً أو مبغوضاً أو نجساً.

وفيه: ما لا يخفىٰ؛ إذ المراد من الموضوعيّة في المقام ليس كونه موضوعاً نحويّاً، بل كونه من أجزاء علّة الحكم.

وبعبارة أُخرىٰ: هو من الحيثيات التعليلية لا التقييديّة.

وأُخرىٰ: بأنّه كيف يكون كذلك، مع أنّه ليس ممّا له دَخْل في حصول المصلحة والمفسدة في الأفعال؛ من غير فرق في ذلك بين كون المأخوذ جهة الوصفيّة أو الطريقيّة؟!

---

(١) درر الفوائد: ٣٣٠ ـ ٣٣١.

معها، كما صح أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحاكٍ عنه، فتكون[1] أقسامه أربعة، مضافاً إلىٰ ما هو طريق محض عقلاً، غير مأخوذ في الموضوع شرعاً.

ثمّ لا ريب في قيام الطرق(٣٩) والأمارات المعتبرة ـ بدليل حجّيّتها واعتبارها ـ مقام هذا القسم، كما لا ريب في عدم قيامها بمجرّد ذلك

وفيه: أنّه كذلك لو كان يلزم تبعيّة الحكم لما في الأفعال، ولكن ربّما يتبع لمصلحة فيه، فيمكن أن يكون المصلحة فيه حال القطع، فافهم.

(٣٩) قوله قدّس سرّه: (في قيام الطرق..) إلىٰ آخره.

اعلم أنّه تظهر الثمرة بين أقسام القطع في موردين:

أحدهما باب الإجزاء؛ وذلك لأنّه إذا كان القطع طريقاً صِرفاً، أو موضوعاً جزءاً، ثمّ انكشف الخلاف فلا إجزاء، وأمّا إذا أُخذ موضوعاً تماماً فهو مُجزٍ؛ لعدم انكشاف الخلاف بالنسبة إلىٰ الحكم، بل الانكشاف بالنسبة إلىٰ متعلّق القطع، وهي مسألة فقهيّة.

الثاني: في قيام الأمارات والأُصول، وهو مسألة أُصوليّة.

ولا بدّ قبل الشروع من بيان أُمور:

الأوّل: أنّ المراد من القيام ترتّب أثر القطع عليه؛ من الحجّيّة في الطريقي، والحكم الشرعي في الموضوعي.

الثاني: أنّ محلّ الكلام ما كان دليل الأمارة مطلقاً، وإلّا فلو كان دليلٌ متعرّض لتنزيل[2] الأمارة منزلة القطع الموضوعي بالخصوص، أو القطع الطريقي كذلك، فلا كلام.

الثالث: أنّه لا فرق في المهمّ بين الموضوعي التمامي والجزئي، فالمهم ـ حينئذٍ ـ

---

(١) في أكثر النسخ: «فيكون»، والأصحّ ما أثبتناه من نسخة معتمدة.

(٢) في الأصل: «متعرّض تنزيل»، والصحيح ما أثبتناه.

الدليل مقام ما أُخذ في الموضوع علىٰ نحو الصفتيّة من تلك الأقسام، بل لابّـد من دليل آخر علىٰ التنزيل، فإنّ قضيّة الحجّيّة والاعتبار(٤٠) ترتيب ما للقطع ـ بما هو حجّة ـ من الآثار، لا له بما هو صفة وموضوع؛ ضرورة أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات.

ومنـه قد انقـدح: عدم قيامهـا بذاك الـدليل مقام ما أُخذ في الموضوع علىٰ نحو الكشف، فإنّ القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع

التقسيم الثلاثي: بأن يقال: إنّ القطع إمّا طريق صِرف، أو موضوعيّ وصفيّ، أو موضوعيّ مرآتيّ.

الرابع: أنّ المختار عدم قيامها مقام الموضوعي بكلا قسميه، وقيامها مقام الطريقي، خلافاً للشيخ(١) ـ قدّس سرّه ـ فإنّه ألحق الموضوعي المرآتي بالطريقي الصِّرف.

الخامس: أنّه لا فرق في محلّ النزاع بين القول بكون الأمارات حجّة من باب الطريقيّة أو الموضوعيّة، غاية الأمر أنّ التنجزّ المترتّب علىٰ الثاني مخالف مع التنجزّ المترتّب علىٰ القطع؛ لأنّ الأوّل تنجيز للحكم الظاهري، والثاني للواقعي، ولكنّهما مشتركان في أصل التنجيز.

هذا إذا قام مقام القطع الطريقي، وأمّا إذا قام مقام القطع الموضوعي فواضح عدم الفرق بين القولين في الأمارة، فافهم.

(٤٠) قوله قدّس سرّه: (**فإنّ قضيّة الحجّيّة والاعتبار..**) إلىٰ آخره.

حاصـل هذا الاستـدلال: يرجع إلىٰ دعوىٰ ظهور دليل الاعتبار في جعل الطريقيّة، بعد عدم إمكان الجمع بينه وبين تنزيله بمنزلة الموضوعي؛ لاختلاف اللحاظين فيهما، وعدم إمكان اجتماعهما.

---

(١) فرائد الأُصول: ٤/ سطر ١ ـ ٣.

شرعاً، كسائر ماله[١] دَخْل في الموضوعات أيضاً فلا يقوم مقامه شيء بمجرّد حجّيّته أو[٢] قيام دليل علىٰ اعتباره[٤١]، ما لم يقم دليل علىٰ تنزيله، ودخله في الموضوع كدخله.

وتوهم[٣]: كفاية دليل الاعتبار[٤٢] الدالّ علىٰ إلغاء احتمال خلافه، وجعله بمنزلة القطع من جهة كونه موضوعاً ومن جهة كونه طريقاً، فيقوم مقامه طريقاً كان أو موضوعاً.

---

(٤١) قوله قدّس سرّه: (**بمجرّد حجّيّته أو قيام دليل علىٰ اعتباره**).

وهو إمّا تفنّن في العبارة، أو الأوّل إشارة إلىٰ الطرق، والثاني إلىٰ الأُصول.

(٤٢) قوله قدّس سرّه: (**وتوهّم كفاية دليل الاعتبار. .**) إلىٰ آخره.

اعلم أنّه قد انتُصِر للشيخ[٤] بوجوه:

أحدها[٥]: المذكور في العبارة، وهو مركّب من مقدّمات لم يذكر فيها إلّا إحداها:

الأُولىٰ[٦]: أنّ الظنّ والقطع مشتركان في الكشف عن الواقع، غاية الأمر في الأوّل ناقص، وفي الثاني تامّ.

الثانية[٧]: أنّ دليل الاعتبار دالّ علىٰ إلغاء احتمال الخلاف ولو بالملازمة العقليّة، فقد رفع نقصه، وجعله تامّاً تنزيلاً.

---

(١) في أكثر النسخ: «مالها»، والأصحّ ما أثبتناه من نسخة معتمدة.

(٢) في بعض النسخ: «وقيام»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٣) فرائد الأُصول: ٤/ سطر ٢ ـ ٣.

(٤) في الأصل: (ابتصر الشيخ)، والصحيح ما أثبتناه.

(٥) في الأصل: «أحدهما»، والصحيح ما أثبتناه.

(٦) في الأصل: «الأوّل»، والصحيح ما أثبتناه.

(٧) في الأصل: «الثاني»، والصحيح ما أثبتناه.

فاسد جدّاً، فإنّ الدليل الدالّ علىٰ إلغاء الاحتمال، لا يكاد يفي[1] إلّا بأحد التنزيلين؛ حيث لابدّ في كلّ تنزيل منهما من لحاظ المنزّل والمنزّل عليه، ولحاظهما في أحدهما آليّ، وفي الآخر استقلاليّ؛ بداهة أنّ النظر في حجّيّته وتنزيله منزلة القطع في طريقيّته ـ في الحقيقة ـ إلىٰ الواقع ومؤدّىٰ الطريق، وفي كونه بمنزلته في دخله في الموضوع إلىٰ أنفسهما، ولا يكاد يمكن الجمع بينهما.

الثالثة[2]: أنّ الموضوع في القطع الموضوعي الكشفي في الحقيقة أمران: الإراءة والتماميّة.

الرابعة[3]: أنّ الموضوع إذا كان مركّباً فلا فرق في ترتّب أثره بين إحراز كلا جُزءيه بالوجدان، أو بالتنزيل، أو بالاختلاف، وحينئذ يترتّب عليه كلّ ما يترتّب علىٰ القطع من الآثار: عقليّةً كما في الطريقي، أو شرعيّةً كما في الموضوعي؛ إذ الإراءة حاصلة بالوجدان، والتماميّة بالتنزيل.

وأورد عليه في العبارة بوجهين:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: (فإنّ الدليل الأوّل..) إلىٰ آخره.

وتوضيحه يحتاج إلىٰ بيان أُمور:

الأوّل: أنّ رفع دليل الاعتبار لنقصه ليس حقيقيّاً، وهو واضح، بل تنزيل.

الثاني: أنّه لابدّ في كلّ تنزيل من لحاظ المنزَّل والمنزَّل عليه.

الثالث: أنّ لحاظ الظنّ والقطع عند تنزيل الأوّل منزلة القطع الطريقي آليّ؛ لكونهما ـحينئذٍـ ملحوظين مرآةً إلىٰ المتعلّق، وعند التنزيل الآخر استقلاليّ؛ لكون

---

(١) في أكثر النسخ: «يكفي»، والصحيح ما أثبتناه من نسخة معتمدة.

(٢) في الأصل: «الثالث»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) في الأصل: «الرابع»، والصحيح ما أثبتناه.

نعم لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما، يمكن[1] أن يكون دليلاً علىٰ التنزيلين، والمفروض أنه ليس، فلا يكون دليلاً علىٰ التنزيل إلّا بذاك اللحاظ الآليّ، فيكون حجّة موجبة لتنجّز متعلّقه ـ وصحّة

الأثر مترتّباً علىٰ أنفسهما.

الرابع: أنّ هذين اللحاظين متباينان لا يجتمعان في اللحاظ الواحد الشخصي، فإنّ اللحاظ الشخصي الواحد لا يكون إلّا بأحد النحوين.

الخامس: أنّ الموجود في المقام هو اللحاظ الشخصي الموجود في مقام التنزيل، لا اللحاظ المفهومي الجامع بين الأمرين حتّىٰ يسري إلىٰ كلا اللحاظين.

نعم لو فرض في مقام وجوده لكان الإطلاق محكّماً في الشمول لكلا التنزيلين، كما إذا قال المولىٰ: الظنّ كالقطع بأيّ لحاظ لوحظ.

أقول: يرد عليه:

أوّلاً: أنّ القطع والظنّ الطريقيّين[2] ملحوظان آليّين عند القاطع والظانّ حين القطع والظنّ، لا عند المنزّل للظنّ منزلة القطع الطريقي، فإنّ غرضه تنزيله منزلته في الأثر العقلي، وهو الحجّيّة المترتّبة عليه، ومن المعلوم كون القطع موضوعاً لها عقلاً، ولشأن الموضوع أن يلاحظ استقلالاً، فافهم، وحينئذٍ يكون اللحاظ في كلا التنزيلين استقلاليّاً.

وثانياً: أنه سلّمناه[3] إلّا أنّه يوجب عدم الإمكان فيما كان لحاظ مفهوميّ أيضاً؛ إذ في مقام الإنشاء لابدّ من كلا اللحاظين، وقد فرض عدم إمكانهما في آنٍ واحد.

---

(١) كذا، والصحيح: «أمكن».

(٢) في الأصل: «الطريقين»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) كذا، والصحيح: سلّمنا به..

العقوبة علىٰ مخالفته ـ في صورتي إصابته وخطئه؛ بناء علىٰ استحقاق المتجرّي، أو بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالي، فيكون مثله في دخله في الموضوع، وترتيب ماله عليه من الحكم الشرعي.

وثالثاً[1]: سلّمناه[2] إلّا أنّ مثل اللحاظ المفهومي موجود في المقام أيضاً؛ إذ تمسّك بالإطلاق في لفظي الظنّ والقطع.

قال الأُستاذ ـ قدّس سرّه ـ في دفعه: بأنّ الآليّة والاستقلاليّة ليستا مُفردين لهما، بل هما في الاعتبارات الواردة علىٰ كلّ فرد منهما.

وفيه: أنّ الإطلاق ليس مُنحصراً في الإطلاق الفردي، بل المتمسّك به هو الإطلاق الحالي، فافهم.

فالأولىٰ في الجواب: دعوىٰ الظهور عرفاً في التنزيل منزلة القطع في الحجّيّة بعد تسليم الإمكان، كما أنّ الماتن يدّعي الظهور فيه بعد عدمه، وتردّده بين الأمرين.

الثاني: ما[3] أشار إليه بقوله: (ولا يخفىٰ أنّه ..) إلىٰ آخره.

وتقريبه: أنّ الموضع في الوصفي هو النفسيّة والتماميّة، فإذا حصل الثانية بدليل الحجّيّة يتحقّق كلا جُزءيه، كما عُلم من البيان المتقدّم.

الثاني من وجوه تصحّح[4] مطلب الشيخ ـ قدّس سرّه ـ: ما توهّمه بعض: من أنّه لا شبهة في إمكان إنشاء طلب الشيء الواحد بنحو التعدُّد المطلوبي في غير المقام، فكذلك بعينه في المقام؛ بأن يكون المنزِّل للظنّ منزلة القطع يلاحظ كون الواقع مطلوباً بقول مطلق، وبشرط القطع مطلوباً آخر، والأوّل ينطبق علىٰ القطع

---

(١) في الأصل: «وثانياً»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) كذا، والصحيح: سلّمنا به..

(٣) في الأصل: «لما»، والصحيح ما أثبتناه.

(٤) كذا، والأجود: «لتصحيح».

لا يقال: علىٰ هذا لا يكون دليلاً علىٰ أحد التنزيلين، ما لم يكن هناك قرينة في البين.

فإنه يقال: لا إشكال في كونه دليلاً علىٰ حجّيّته، فإنّ ظهوره في أنه بحسب اللحاظ الآليّ، مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريـه، وإنما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه، فتأمّل في المقام فإنه دقيق، ومزالّ الأقدام للأعلام.

الطريقي، والثاني علىٰ الموضوعي.

وفيه أوّلاً: أنّه لا يتمّ في القطع الموضوعي التمامي؛ لعدم دخالة الواقع أصلاً.

وثانياً: أنّ الإشكال ناشيء من اجتماع اللحاظين المتباينين، وليس هو موجوداً في غير المقام.

وثالثاً: أنّ المفروض في المقام كون القطع بحكم أو موضوع في حكم موضوعاً لحكم آخر، ولا يمكن ما ذكره المتوهّم فيه.

نعم هو يتصوّر في الأقسام الغير الممكنة للقطع بأن يكون الخمر حراماً آخر.

ورابعـاً: أنّـه لو تمّ يعمّ كلا قسمي الموضوعي، ولا يصحّ تفصيل الشيخ

وخامساً: أنّ ظاهر دليل الاعتبار هو وحدة المطلوب، فلا يفيد الإمكانُ الصِّرفُ الوقوعَ المدّعىٰ في كلام الشيخ[1] قدّس سرّه.

سادساً: منع إمكان إنشاء الطلب بنحو التعدّد المطلوبي، كما يظهر بالتأمّل.

وسـابعـاً: أنّه لو فرض إمكانه نمنع إمكانه بداعي الفعليّة إلّا علىٰ صحّة الترتّب، وهو باطل عندنا.

الثـالـث: ما قد يتـوهّم ـأيضاًـ من أنّ القطع والظنّ ملحوظان استقلالاً،

---

(١) فرائد الأُصول: ٣/ سطر ٣ ـ ٧.

ولا يخفىٰ أنه لولا ذلك، لأمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد ـ دالّ علىٰ إلغاء احتمال خلافه ـ مقام القطع بتمام أقسامه[1]؛ ولو فيما أُخذ في الموضوع علىٰ نحو الصفتيّة؛ كان تمامه أو قيده وبه قوامه.

والفرض أنّ الثاني كالقطع فيما له من الأثر، غاية الأمر أنّه يعمّ الأثر[2] الحقيقي كما في الموضوعي[3] الحقيقي، أو المسامحي كما في الطريقي[4]؛ فإنّ الحكم الشرعي في مورده وإن كان مترتّباً علىٰ ذات المقطوع، إلّا أنّه ينتسب مجازاً إلىٰ القطع أيضاً.

وفيه أوّلاً: أنّه لا يفرّق بين قسمي الموضوعي.

وثانياً: أنّ ظاهر دليل التنزيل هو كون ما به التنزيل هو الأثر الحقيقي، كما في غير هذا المقام.

وثالثاً: أنّ ظاهر دليل الاعتبار تنزيله منزلته في الأثر العقلي، لا في الشرعي.

الرابع: أنّ معنىٰ أخذ إراءة القطع موضوعاً أخذ حجّيّة تلك الإراءة، فإذا دلّ الأمارة علىٰ حجّيّتها فقد حصل كلا الجزءين؛ لأنّ الموضوع حسب الفرض هو الخمر القائم عليها الحجّة، فبعد دليل الاعتبار حصل الحجّيّة بالوجدان، ومتعلّقها تنزيلاً؛ لكون المشكوك بمنزلة الخمر الواقعي. انتهىٰ.

أقول: لو تمّ هذا لاختصّ بالقطع الموضوعي الطريقي؛ لأنّ الحجّة جهة كشف القطع، لا كونه صفةً نفسيّةً.

ولعلّ نظر الشيخ ـ قدّس سرّه ـ في التفصيل إلىٰ هذا الوجه، وحينئذٍ يتمّ التفصيل.

---

(١) الظاهر أنّه تعريض بالشيخ؛ حيث فصّل بين الموضوعي الطريقي وبين الصفتي، فرائد الأُصول: ٤/ سطر ٢ ـ ٣.

(٢) في الأصل: «يعمّ إلىٰ أثر»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) في الأصل: «الموضوع».

(٤) في الأصل: «الطريق».

فتلخّص مما ذكرنا: أنّ الأمارة لا تقوم بدليل اعتبارها إلّا مقام ما ليس بمأخوذ[١] في الموضوع أصلاً.

وأما الأُصول[٤٣] فلا معنىٰ لقيامها بأدلّتها ـ أيضاً ـ غير الاستصحاب؛ لوضوح أنّ المرادَ من قيام المقام ترتيبُ ما له من الآثار والأحكام؛ من تنجز التكليف وغيره ـ كما مرّت إليه الإشارة ـ وهي ليست إلّا وظائف مقرّرة للجاهل في مقام العمل شرعاً أو عقلاً.

إلّا أنّه يرد عليه: أنّ ظاهر قوله: (إذا قطعت بحكم فتصدّق مثلاً) كونُ الموضوع إراءة القطع إراءة تامّة، لا بما هو حجّة مطلقاً، فلا يُحرز ـ حينئذٍ ـ الجزء الأوّل وجداناً، ولا أقلّ من الشكّ في كونه هي الإراءة بما هي، أو بما [هي][٢] حجّة.

ثمّ إنّ هنا وجهاً خامساً ذكره في الحاشية[٣] يأتي ذكره في مسألة قيام الاستصحاب.

(٤٣) قوله قدّس سرّه: **(وأمّا الأُصول..)** إلىٰ آخره.

وهي ستّة باعتبار كون البراءة والاحتياط منقسمين إلىٰ عقليّ ونقليّ.

وحاصل ما ذكره وجهاً لعدم القيام في البراءة ـ عقلاً ونقلاً ـ والتخيير: أنّها ليست أمارة حاكية عن الواقع، وإنّما هي وظائف ظاهريّة مقرّرة للجاهل، فلا معنىٰ للقيام مقام ما هو كاشف عن الواقع.

ولعدم القيام[٤] في الاحتياط النقلي: أنّه غير موجود، وإلّا لقام لترتّب التنجّز عليه، مثل القطع وفي الاحتياط العقلي؛ لأنّ قيام شيء مقام شيء لا يكاد يكون إلّا

---

(١) في كثير من النسخ: «مأخوذاً»، وفي نسخ أُخرىٰ معتمدة كما أثبتناه.

(٢) إضافة يقتضيها السياق.

(٣) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٨/ سطر ١١ ـ ١٨.

(٤) أي: وحاصل ما ذكره وجهاً لعدم القيام..

لا يقــال: إنّ الاحتياط لا بأس بالقــول بقيامه مقامه في تنجّز التكليف لو كان.

فإنه يقال: أمّا الاحتياط العقلي فليس إلّا نفس[1] حكم العقل بتنجّز التكليف، وصحّة العقوبة علىٰ مخالفته، لا شيء يقوم مقامه في هذا الحكم.

إذا كان له أثر يترتّب عليه الشيء الأول، والأثر للقطع، إمّا التنجيز وإمّا العذرية، والثـاني منتفٍ في مورد الاحتياط، والأوّل هو نفسه؛ لأنّ العقلي منه نفس حكم العقل بالتنجيز.

وأمّا الاستصحاب فلم يذكر له في العبارة وجهاً، مع كونه في العلّة المذكورة للعدم مثل سائر الأُصول.

ولكن ذكر الأُستاذ أنّه وإن كان[2] وظيفة مقرَّرة للجاهل علىٰ التحقيق، إلّا أنّ له لسـان جرّ الـواقـع، دون سائر الأُصول، وهو برزخ بين الأمارة والأُصول الأُخر، ولذلك يقوم مقام القطع دونها.

أقول: يرد عليه: أوّلاً: وجود احتياط نقليّ في الشبهة البدويّة إذا أُحرز اهتمام التكليف[3]؛ بناءً علىٰ أنّه لا يكفي في البيان ما لم يستكشف منه إيجاب الاحتياط شرعاً، كما هو مذهبـه.

وثـانياً: أنّ الاحتياط في المقـرون بالعلم الإجمـالي عقليّ إذا كان علّةً تامّةً للتنجّز، كما هو مختاره في باب الاشتغال، وأمّا إذا كان مقتضياً ـ كما هو مذهبه فيما يأتي في الأمر السابع ـ كان نقليّاً؛ إذ هو قابل للردع، فيكون قابلاً للإثبات ـ أيضاً ـ

---

(١) في بعض النسخ: «إلّا لأجل»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٢) في الأصل: «وإن كانت».

(٣) كذا، والصحيح: «أهميّة التكليف»، أو «الاهتمام بالتكليف».

وأمّا النقلي فإلزام الشارع به وإن كان مما يوجب التنجّز ـ وصحّة العقوبة علىٰ المخالفة كالقطع ـ إلّا أنه لا نقول به في الشبهة البدوية، ولا يكون بنقليّ في المقرونة بالعلم الإجمالي، فافهم.

ثمّ لا يخفىٰ أنّ دليل الاستصحاب ـأيضاًـ لا يفي بقيامه مقام

لتساوي القدرة [بالنسبة](1) إلىٰ عدم الشيء ووجودة.

وثالثاً: أنّ ما ذكره وجهاً لعدم القيام في غير الاحتياط من البراءة والتخيير يقضي به في الاحتياط النقلي ـأيضاًـ كما هو واضح.

ورابعاً: أنّ صِرف كون الشيء وظيفة الأمارة لا يقتضي(2) عدم القيام، بل الملاك فيه هو ترتّب أثر القطع بكلا قسميه من التنجيز والعذريّة.

والتحقيق ـحينئذٍـ أن يقال: إنّه لابدّ في قيام شيء مقام آخر في أثرٍ [من](3) وجود أثر مشترك بينهما، ويترتّب عليه عدم القيام في البراءة العقليّة والتخيير والاحتياط العقلي؛ لأنّه لا يترتّب عليها شيء من أثري القطع؛ لأنّ الأوّلين نفس العُذرية، لا شيءٌ يترتّب عليه العُذريّة، والمفروض عدم التنجيز فيها.

وأمّا الأخير: فهو نفس التنجيز، ولا عُذريّة فيه، والقيام في البراءة النقليّة؛ لأنّها شيءٌ يترتّب عليه العُذريّة، وفي الاحتياط النقلي؛ لأنّه يترتّب عليه التنجيز.

وأمّا الاستصحاب: فإنّ لم يكن مؤدّاه مجعولاً فيترتّب كلا أثري القطع، وإن كان كذلك فيترتّب عليه العذريّة عن الواقع مطلقاً؛ لأنّه في صورة المطابقة ـأيضاًـ لا تنجيز للواقع؛ لعدم فعليّته؛ للزوم اجتماع المثلين، فافهم.

(١) إضافة يقتضيها السياق.

(٢) الكلمتان في الأصل غير واضحتين، فأثبتناهما استظهاراً.

(٣) إضافة يقتضيها السياق.

القطع المأخوذ في الموضوع مطلقاً، وإنّ مثل «لا تنقض اليقين»[1] لابدّ من أن يكون مسوقاً: إمّا بلحاظ المتيقّن، أو بلحاظ نفس اليقين(٤٤).

وما ذكرنا في الحاشية(٤٥)[2]: في وجه تصحيح لحاظ واحد في

---

(٤٤) قوله قدّس سرّه: (إمّا بلحاظ المتيقّن أو بلحاظ نفس اليقين).

ويمكن إثبات الإمكان بنظير ما تقدّم في دليل الأمارة: وهو أنّ اليقين في هذا الدليل ملحوظ استقلالاً، والفرض تنزيل الشكّ المسبوق باليقين منزلة اليقين المطلق بإطلاق حاليّ، شاملٍ لليقين الملحوظ آليّاً والملحوظ استقلاليّاً في غير هذا الدليل، كما تقدّم في دليل الأمارة. نعم ظاهره التنزيل منزلة اليقين الأوّل.

(٤٥) قوله قدّس سرّه: (وما ذكرنا في الحاشية . .) إلىٰ آخره.

وتوضيحه يتوقّف علىٰ مقدّمات:

الأُولىٰ: أنّ الموضوع للأثر إذا كان مركّباً، كما في القطع الموضوعي، فإنّه مع الخمر ـ مثلاً ـ موضوع لوجوب التصدّق، وكما في الماء الكرّ الموضوع للتطهير الوضعي، لا فرق[3] في ترتّب أثره عليه بين إحراز كلا الجزءين بالوجدان، وبين إحرازهما بالتنزيل، أو بالاختلاف.

الثانية: أنّ القطع جزء الموضوع في القطع التمامي أيضاً؛ لأنّ عنوان الخمر له دَخْل في ثبوت الحكم، ولذا كان القطع بها دون غيرها موضوعاً، والقول بأنّه تمام الموضوع في مقابل ما كان جزءاً؛ بمعنىٰ أنّه إذا تخلّف عن الواقع لا يكون حكم في البين.

الثالثة: أنّ التنزيل قد يكون بتنزيل مباين منزلة مباين آخر بقوله ـ عليه

---

(١) الوسائل ١: ١٧٤ ـ ١٧٥/ ١ باب ١ من أبواب نواقض الوضوء.

(٢) حاشية علىٰ كتاب الفرائد: ٨ ـ ٩.

(٣) كذا، والصحيح: «فلا فرق»؛ لأنه جواب الشرط المتقدّم: «إذا كان مركّباً . .».

التنـزيل منـزلـة الواقع والقطع، وأنّ دليل الاعتبار إنّما يوجب تنزيل

السلام ـ: «الطواف في البيت صلاة»[١]، وقد يكون بتنزيل مشكوك الشيء منزلة واقعه[٢]، كما في تنزيل الخمر المشكوك منزلة الخمر الواقعي بحسب دليل أمارة أو أصل.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه لو ادُّعي دلالة دليل الأمارة أو الاستصحاب علىٰ تنزيلهما بالمطابقة، لزم الاستحالة من قِبَل اجتماع اللحاظين الآلي والاستقلالي؛ علىٰ ما ذهب إليه الماتن، أو كان ممنوعاً؛ لكونه خلاف دليل الاختيار علىٰ ما اخترناه.

وأمّا لو دلّ علىٰ تنزيل المؤدّىٰ فقط ـ بأن تكون الأمارة ملحوظةً آليّاً ـ فحينئذٍ يُنـزَّل مشكوك الخمريّة منزلة الخمر والواقعي، فقد حصل أحد جزءي المركّب في القطع الموضوعي بهذا التنزيل، وبقي الجزء الآخر، وهو القطع بالخمر، إلّا أنّه قد حصل القطع بالخمر التعبّدي ببركة هذا التنزيل، فإنّه وإن لم يوجب قطعاً بالخمر الواقعي إلّا أنّه يوجب القطع بالخمر التعبّدي.

ومنه يظهر: اندفاع توهُّم أنّ الجزء الآخر حاصل بالوجدان؛ لأنّ الجزء الآخر هو القطع بالواقعي من الخمر، لا القطع بالتنزيلي منها[٣].

وحينئذٍ ندّعي: أنّ تنزيل المشكوك الخمريّة منزلة الخمر الواقعي المدلول عليه بالدلالة المطابقيّة، ملازم عرفاً مع تنزيل القطع بالخمر التعبّدي منزلة القطع بالخمر الواقعي، فيكشف بالدلالة الالتزاميّة المستندة إلىٰ الملازمة العرفيّة وجود هذا التنزيل مقدَّماً علىٰ التنزيل الأوّل زماناً أو مؤخَّراً، فحصل كلا الجزءين بالتنزيل، غاية الأمر

---

(١) عوالي اللآلي ٢: ١٦٧/ ٣ باب الطهارة، مستدرك الوسائل ٢: ١٥٣/ ٢ باب ٣٨ من أبواب الطواف.

(٢) كذا، والصحيح: (بتنزيل الشيء المشكوك منزلة الشيء الواقعي..).

(٣) في الأصل: «منهما»، والصحيح ما أثبتناه.

المستصحَب والمؤدّىٰ منزلة الواقع، وإنّما كان تنزيل القطع فيما له دَخْل[٤٦] في الموضوع؛ بالملازمة بين تنزيلهما وتنزيل القطع بالواقع تنزيلاً وتعبّداً[٤٧] منزلة القطع بالواقع حقيقة.

لا يخلو من تكلّف[٤٨]، بل تعسّف[٤٩]، فإنّه لا يكاد يصحّ تنزيل

أنّ أحدهما من قبيل تنزيل مشكوك الشيء منزلة واقعه[١]، والآخر من قبيل تنزيل المباين منزلة المباين، فيترتّب الأثر؛ لما عرفت من أنّه حصول كلا الجزءين بالتنزيل مثل حصولهما بالوجدان في ترتّبه.

(٤٦) قوله قدّس سرّه: **(وإنّما كان تنزيل القطع فيما له دخل..)** إلىٰ آخره.

الظاهر أنّ المراد من القطع هو القطع المذكور مقارناً مع لفظ الواقع، فيكون المراد: أنّ تنزيل القطع بالخمر التعبّدي منزلة القطع بالواقعي منها[٢]، فالمراد بالمضاف إليه هو الذي يُضاف إليه لفظ «المنزلة».

ويحتمل أن يكون المراد منه هو القطع بالتعبّدي، وهو المنزَّل، إلّا أنه لابدّ ـحينئذٍـ من الاستخدام في ضمير «له» فافهم.

(٤٧) قوله قدّس سرّه: **(تنزيلاً وتعبّداً)**.

قيداً للواقع؛ يعني: تنزيل القطع بالواقع التنزيلي التعبدي.

ولا يخفىٰ إغلاق العبارة.

(٤٨) قوله قدّس سرّه: **(من تكلّف)**.

لعلّه إشارة إلىٰ منع الملازمة العرفيّة.

(٤٩) قوله قدّس سرّه: **(بل تعسّف..)** إلىٰ آخره.

إشارة إلىٰ لزوم الدور الذي قرّب بقوله: (فإنّه..) إلىٰ آخره.

---

(١) كذا، والصحيح: (تنزيل الشيء المشكوك منزلة الشيء الواقعي).

(٢) أي: من الخمر.

جزء الموضوع أو قيده ـ بماهو كذلك بلحاظ أثره ـ إلّا فيما كان جزؤه الآخر أو ذاته محرزاً بالوجدان أو تنزيله[1] في عرضه، فلا يكاد يكون دليل الأمارة أو الاستصحاب دليلاً علىٰ تنزيل جزء الموضوع، ما لم يكن هناك دليل علىٰ تنزيل جزئه الآخر[50] فيما لم يكن محرزاً حقيقة، وفيما لم

وحاصله: أنّ التنزيل لا يكاد يصحّ إلّا إذا كان للمنزّل أثر شرعيّ عمليّ، وحينئذٍ إذا كان الموضوع مركّباً يكون ذاك مترتّباً علىٰ كلا الجزءين، فحينئذٍ لا يصحّ تنـزيل الجزء إلّا إذا كان الجزء الآخر مُحَرزاً بالوجدان، أو بتنزيلٍ في عرض هذا التنـزيل؛ إمّا لشمول دليل واحد لكليهما، كما في شمول «لا تنقض» للمشكوك الكرّيّة والمائيّة، أو بدليلين.

وأمّا إذا لم يكن كذلك، بل كان تنزيل الجزء الآخر بكشف الدليل المنزِّل للجزء الأوّل عنه بالملازمة فلا؛ للزوم الدور ـ حينئذٍ ـ في مقام دلالة الدليل؛ لأنّ دلالة الدليل علىٰ تنزيل المشكوك منزلة الواقع مطابقة، موقوفة علىٰ دلالته[2] علىٰ تنزيل القـطع بالواقع التعبّدي منزلة القطع بالواقع الحقيقي، وهذه الدلالة موقوفة علىٰ الأُولىٰ؛ لأنّ هذه الدلالة موقوفة علىٰ حصول موضوع القطع بالواقع التعبّدي، وهو موقوف علىٰ الأُولىٰ؛ إذ ما لم يتحقّق لم يحصل القطع بالموضوع.

(٥٠) قوله قدّس سرّه: **(ما لم يكن هناك دليل علىٰ تنزيل جزئه الآخر..)** إلىٰ آخره.

يعني: أنّ شمول دليل الأمارة للخمر ـ التي فرضت جزءاً من الموضوع ـ لا يصحّ إلّا إذا كان دليل في عرض هذا الدليل علىٰ تنزيل الجزء الآخر، وهو القطع بالواقع التعبّدي: إمّا بكون هذا الدليل شاملاً له بالمطابقة، وإمّا بدليل آخر مستقلّ.

---

(١) في بعض النسخ: «بتنزيله»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٢) في الأصل: «دلالة»، والصحيح ما أثبتناه.

يكن دليل علىٰ تنزيلهما[٥١] بالمطابقة ـ كما في ما نحن فيه، علىٰ ما عرفت ـ لم يكن دليل الأمارة دليلاً عليه أصلاً[٥٢]، فإنّ دلالته علىٰ تنزيل المؤدّىٰ تتوقّف علىٰ دلالته علىٰ تنزيل القطع بالملازمة، ولا دلالة له كذلك إلّا بعد دلالته علىٰ تنزيل المؤدّىٰ، فإنّ الملازمة[١] إنّما تكون بين تنزيل القطع به[٥٣] منزلة القطع بالموضوع الحقيقي، وتنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع، كما لا يخفىٰ، فتأمّل جيّداً، فإنه لا يخلو عن دقّة.

---

(٥١) قوله قدّس سرّه: **(وفيما لم يكن دليل علىٰ تنزيلهما. .)** إلىٰ آخره.

أي إذا لم يكن دليلهما دالّاً علىٰ تنـزيل كلا الجزءين بالمطابقة؛ للزوم الاستحالة، ولم يكن دليل مستقلّ عرضيّ حسب الفرض، لم يصحّ كونه دليلاً علىٰ تنزيل الجزء الآخر بالملازمة أيضاً.

(٥٢) قوله قدّس سرّه: **(أصلاً)**.

ولا يخفىٰ أنّ حسن التعبير يقتضي تبديله بقوله: «بالملازمة أيضاً».

(٥٣) قوله قدّس سرّه: **(بين تنزيل القطع به. .)** إلىٰ آخره.

أي: بالموضوع التعبّدي. هذا حاصل مرامه.

أقول: يرد عليه: أوّلاً: منع التوقّف الثاني بالبيان الذي ذكره؛ إذ ليس الدلالة الالتزاميّة موقوفةً علىٰ حصول موضوعه خارجاً، وهذه القضايا أُخذت بنحو القضيّة الحقيقيّة.

نعم هل تتوقّف علىٰ الدلالة الأُولىٰ بلا واسطة، حسب توقّف كلّ التزاميٍ علىٰ مطابقيّ؟ فافهم.

---

(١) حذف المحقّق الخراساني عبارة أُثبتت في بعض النسخ، وهي: (. . إنّما تدّعىٰ بين القطع بالموضوعي التنزيلي والقطع بالموضوعي الحقيقي، وبدون تحقّق الموضوع التنزيلي التعبّدي أوّلاً بدليل الأمارة لا قطع بالموضوع التنزيلي؛ كي يدّعى الملازمة بين تنزيل. . .).

ثمّ لا يذهب عليك أنّ[١] هذا لو تمّ لعمّ، ولا اختصاص له بما إذا كان القطع مأخوذاً علىٰ نحو الكشف.

وثانياً: منع التوقّف الأوّل: أمّا بناءً علىٰ شمول أدلة التنزيل لكلّ مشكوك، خرج عنه ما لم يكن له أثر بالفعل، فواضح.

وأمّا بناءً علىٰ انصرافه إلىٰ المشكوك الذي له أثر؛ فلأنّه منصرف إلىٰ ما يترتّب عليه الأثر بقول مطلق، أو الأثر الجزئي في الواقع، لا بحسب مقام الإثبات.

وحينئذٍ يكفي ثبوت دلالته ولو بالملازمة بحسب هذا الدليل، ولولا هذا لما كان يصحّ تنزيل الجزء فيما كان الدليل علىٰ تنزيل الآخر في الفرض؛ لثبوت التوقّف من الجانبين، فافهم.

وقد قرّر الأُستاذ ـ قدّس سرّه ـ الدور في مقام الثبوت، وملخّصه: أنّ تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع موقوف علىٰ إحراز الجزء الآخر وجداناً، أو علىٰ تنزيلٍ آخر في عرضه، والأوّل غير موجود في المقام، وكذا الثاني؛ لأنّ تنزيل القطع بالخمر التعبّدي منزلة القطع بالواقع موقوف علىٰ تحقّق موضوعه، وهو القطع بالخمر التعبّدي، وهو موجود بسبب التنزيل الأوّل، وحينئذٍ يتوقّف كلٌّ من التنزيلين علىٰ الآخر.

لا يقال: إنّه يكفي في التنزيل الثاني أخذ القضيّة بنحو الحقيقيّة.

فإنّه يقال: إنّ ذلك في الإنشائي منه، وفي الفعلي من التنزيل لا بدّ من تحقّق الموضوع خارجاً، فيلزم الدور.

نعم لو كان المنزّلُ في التنزيل الثاني القطعَ بأنّه مؤدّىٰ الأمارة، أو مؤدّىٰ قول العادل، ارتفع الدور؛ لأنّه متحقّق وجداناً غير متوقّف علىٰ التنزيل الأوّل.

أقول: فيه أوّلاً: أنّ مقتضىٰ توقّف تنزيل كلّ جزء علىٰ تنزيل الجزء الآخر في عرضه، لزوم الدور في كلّ تنزيل وقع علىٰ الجزء وإن كانا عرضيّين، بل مقتضاه عدم

---

(١) في بعض النسخ: «أنه»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

الأمـر الـرابـع : لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم(٥٤) في

لزوم الدور في المقام؛ لأنّ المتوقّف عليه هو التنزيل العرضي، لا الطولي كما في المقام.

وثـانياً: منـع توقّف تنزيل كلّ جزء علىٰ تنزيل الآخر، بل كلّ واحد منهما موقوف علىٰ ترتّب أثر فعليّ مترتّب علىٰ كليهما.

لا يقال: إنّه ـحينئذٍـ يلزم تأخّر الشيء عن نفسه؛ لأنّ التنزيلين من حيث كونهما معلولين عن الأثر في رتبة واحدة، ومن حيث توقّف أحدهما موضوعاً علىٰ الآخر يكونان مختلفي الرتبة.

فإنّه يقال: لا يلزم ذلك؛ لأنّ اتّحاد رتبتهما ـ من حيث كونهما متأثّرين عن وجود الأثر الفعلي ـ لا يُنافي اختلاف الرتبة بحسب توقّف أحدهما علىٰ الآخر، كما يشهد به كون معلول الشيء معه علّةً لمعلول آخر، وسيأتي زيادة توضيح له في آية النبأ.

لا يقال: إنّ توقّف التنزيلين علىٰ الأثر دور؛ لتوقّف الأثر عليهما.

فإنّه يقال: إنّ التوقّف في الأوّل ذهنيّ، وفي الثاني خارجيّ، فلا دور.

(٥٤) قوله قدّس سرّه: (لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم..) إلىٰ آخره.

وصُور أخذ القطع الغير الممكن أربع وعشرون.

وملخّص التقسيم: أنّ القـطع بحكمٍ: تارة يؤخذ في موضوع نفس ذلك الحكم، وأُخرىٰ في مثله، وثالثة في ضدّه، وكذلك القطع بموضوعٍ في حكم يؤخذ: تارةً في موضوع ذاك الحكم، وأُخرىٰ في مثله، وثالثةً في ضدّه، ويضرب هذه الستة في الـوضعي والكـاشفي، وضرب الحاصل في التمامي والجزئي، يكون[1] أقسامه أربعاً وعشرين.

---

(١) كذا، والأصحّ: «فيكون».

موضـوع نفس هذا الحكم؛ للزوم الـدور(٥٥) ولا مثله؛ للزوم اجتماع المثلين، ولا ضده(٥٦)؛ للزوم اجتماع الضدّين، نعم يصحّ أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أُخرىٰ منه(١) أو مثله أو ضدّه.

ولكن لا فرق في المهمّ في هاتين الجهتين، وحينئذٍ يقتصر في بيان الامتناع علىٰ الستّة، وقد ذكر المصنّف في العبارة الثالثة الأُولىٰ.

(٥٥) قوله قدّس سرّه: (للزوم الدور..) إلىٰ آخره.

لا يخفىٰ أنّ القطع بشيء لا يتوقّف علىٰ وجوده الواقعي، وحينئذٍ لا يلزم الدور واقعاً.

نعم يلزم عند القاطع؛ لكونه في نظره علماً، بل يمكن منعه أيضاً؛ لأنّ توقّف الحكم علىٰ القطع ذهنيّ.

ويمكن إثبات الاستحالة بلزوم الخُلْف؛ لأنّ لازم أخذ القطع في موضوعه عدم تحقّقه قبله، ويلزم منه عدم تحقّق القطع به المستلزم لعدم الحكم.

(٥٦) قوله قدّس سرّه: (ولا مثله للزوم اجتماع المثلين ولا ضدّه..) إلىٰ آخره.

وربّما يتوهّم الجواز فيهما بوجهين:

الأوّل: أنّ المقام ـحينئذٍـ من قبيل اجتماع الأمر والنهي؛ لأنّ موضوع أحد الحكمين هو نفس الواقع، والآخر هو مقطوع الحكم.

وفيه أوّلاً: أنّه غير جائز علىٰ التحقيق.

وثانياً: أنّه من قبيل النهي في العبادة أو المعاملة؛ لأنّ الواقع جزء من الموضوع الذي حمل عليه الحكم، مثلاً: الواجب هو الصلاة المقطوع بوجوبها، ولا فرق في ذلك بين كونه تمام الموضوع أو جزءه؛ لأنّ المراد من الأوّل هو عدم دخالة متعلّق

---

(١) في إحدىٰ النسخ: «منها»، والصحيح ما اثبتناه من النسخ الأُخرىٰ.

وأما الظنّ بالحكم(٥٧)، فهو وإن كان كالقطع في عدم جواز أخذه في موضوع نفس ذاك الحكم المظنون، إلاّ أنه لما كان معه مرتبة الحكم الظاهري محفوظة، كان جعل حكم آخر في مورده ـ مثل الحكم المظنون أو ضدّه ـ بمكان من الإمكان.

القطع،وهو الوجوب، لا عنوان الصلاة، فافهم.

وثالثاً: أنّ عنوان القطع من الحيثيّات التعليليّة، فيجتمعان الحكمان[1] في عنوان الصلاة.

الثاني: أنّ اختلاف الرتبة مجوّز لاجتماعهما، وهو متحقّق في المقام؛ لأنّ الحكم الثاني متأخّر عن الأوّل بمرتبتين؛ لأنّه متوقّف علىٰ موضوعه، وهو القطع بالوجوب، وهو متوقّف علىٰ الوجوب.

وفيه: ما يأتي في جعل الأمارات من منع هذا المبنىٰ.

ثمّ إنّ الأقسام الثلاثة الأُخرىٰ ممتنعة:

أمّا الأوّل؛ فللزوم الخُلْف.

وأمّا الدور فلا يتوهّم له في المقام.

وأمّا الأخيران؛ فلما ذُكر في نظيريهما من اجتماع المِثْلين أو الضدّين.

(٥٧) قوله قدّس سرّه: **(وأمّا الظنّ بالحكم..)** إلىٰ آخره.

لا إشكال في إمكان أخذ الظنّ في الموضوع فيما كان أخذ القطع فيه ممكناً، وقد عرفت أنّ أقسامه أثنا عشر، فيكون أقسامه مضافاً إلىٰ القطع الطريقي ثلاثة عشر، وأقسام الظنّ مضافةً إلىٰ الطريقي منه أربعة عشر؛ لأنّه قد يكون طريقاً عقلاً، كالظنّ الانسدادي علىٰ الحكومة، وقد يكون طريقاً شرعاً، كالأمارات المجعولة شرعاً بالخصوص أو بالانسداد علىٰ الكشف.

---

(١) كذا، والأصحّ: «فيجتمع الحكمان..»، ولا يصحّ ما في المتن إلاّ علىٰ لغة ضعيفة.

إن قلت: إن كان الحكم المتعلّق به الظنّ فعليّاً أيضاً ـ بأن يكون الظنّ متعلّقاً بالحكم الفعلي ـ لا يمكن أخذه في موضوع حكم فعليّ آخر

وأمّا فيما كان أخذُ القطع غيرَ ممكن ـ وهو أربعـة وعشرون، وأُصولها ستة علىٰ ما عرفت ـ فلا إشكال في عدم جواز أخذه ـأيضاًـ في القسمين من الستّة، وهما أخذ الظنّ بحكم في موضوع نفس هذا الحكم، وأخذ الظن بموضوع في حكم هذا الحكم؛ للزوم الخُلْف.

وإنّما الإشكال في الأربعة الباقية، والمختار عند الماتن: الجواز، لا لجواز اجتماع الأمر والنهي، أو اختلاف الرتبة؛ لما أوردنا عليهما في القطع آنفاً، بل لأنّ مرتبة الحكم الظاهري محفوظة.

وتوضيح مرامه يتوقّف علىٰ بيان أُمور:

الأوّل: أنّ الفعليّة التي هي إحدىٰ مراتب الحكم علىٰ قسمين:

الأوّل: مرتبة الحتم: بحيث لن يبقَ حالة انتظاريّة أبداً، بل تحقّق المقتضي ووجد الشرائط وانعدم الموانع.

الثاني: مرتبة التعليقية: بأن يحصل المقتضي للفعليّة، ولكن مع انتفاء شرط أو وجود مانع، فحينئذٍ يكون الفعليّة الحتميّة معلّقة علىٰ وجوده أو عدمه، كما لا يخفىٰ.

الثاني: أنّ تضادّ الأحكام إنّما هو في مرتبة الفعليّة الحتميّة، وحينئذٍ لا بأس باجتماع التعليقي منها مع الحتمي منها، كما لا بأس باجتماع الإنشاء مع الحتميّة؛ لكونهما ـحينئذٍـ من المتخالفين.

الثالث: أنّ المحال كما لا يجوز القطع به، كذلك لا يجوز احتماله ولو وهماً؛ لأنّ المحال مقطوع العدم دائماً.

الرابع: أنّ الظنّ القائم علىٰ حكم علىٰ أقسام:

الأوّل: أن يكون حجّةً من باب الموضوعيّة.

مثله أو ضدّه، لاستلزامه الظنّ باجتماع الضدّين أو المثلين، وإنما يصحّ أخذه في موضوع حكم آخر، كما في القطع طابق النعل بالنعل.

وفيه: لا يمكن أخذه في حكم آخر مثله أو ضدّه؛ للزوم القطع باجتماع المثلين أو الضدّين من قِبَل جعل الحكم الظاهري مع جعل الحكم الآخر.

الثاني: أن يكون حجّةً من باب الطريقيّة.

وفيه: أيضاً لا يجوز؛ للزوم الظنّ بأحد المحذورين.

الثالث: أن يكون غير معتبر، ولكن تعلّق بمرتبة الحتم.

وهو ـ أيضاً ـ مثل سابقه.

الرابع: الصورة، ولكن تعلّق بالفعلي التعليقي؛ بمعنىٰ يوجد المقتضي وانعدم الموانع ووجد الشرائط[1]، إلّا العلم إذا كان مرتبة الحتم مشروطةً به، وفي مثله يجوز أخذ الظنّ دون العلم؛ لعدم لزوم أحد المحذورين في الأوّل، ولزوم القطع بأحدهما في الثاني.

وهذا القسم هو مراد الماتن، فاتّضح الفرق بين الظنّ والعلم.

أقول: المقصود جواز أخذ الظنّ دون القطع مع حفظ المرتبة، وفي الفرض ليس كذلك، ومجرّد إطلاق الفعليّة علىٰ المرتبتين لا يوجب اتّحاد الرتبة، وحينئذٍ لا يكون فرق بين الظنّ والقطع.

هذا، مع أنّه يمكن فرض تكليفٍ معلّقٍ حتميّتُهُ[2] علىٰ حصول الظنّ، وحينئذٍ إذا وجد المقتضي، وانعدم الموانع، وجميع الشرائط موجودة، وحصل العلم، لا يكون فعليّاً حتميّاً؛ لعدم الظنّ المفروض شرطيّته، ويجوز أخذه في حكم آخر مثلِهِ أو ضدِّهِ، بخلاف ما لو حصل الظنّ، كما لا يخفىٰ.

---

(١) كذا، والأصحّ: (بمعنىٰ أنه وجُد المقتضي وانعدمت الموانع ووجدت الشرائط..).

(٢) كذا، والأصحّ: «معلّقةٍ حتمّيته..».

قلت: يمكن أن يكـون الحكم فعليّاً؛ بمعنىٰ أنه لو تعلّق به القـطع(٥٨) علىٰ ما هو عليه في الحـال، لتنجّـز واستحقّ علىٰ مخالفتـه العقـوبة، ومع ذلك لا يجب علىٰ الحاكم رفع[1] عذر المكلف ـ برفع جهله لو أمكن، أو بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما أمكن(٥٩) ـ بل يجوز جعل أصل أو أمارة مؤدّية إليه تارة، وإلىٰ ضدّه أُخرىٰ، ولا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضدّه، كما لا يخفىٰ، فافهم.

إن قلت: كيف يمكن ذلـك؟ وهل هو إلّا أنه يكون مستلزماً لاجتماع المثلين أو الضدّين؟

قلت: لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنىٰ ـ أي لو قطع به من باب الاتّفاق لتنجّز(٦٠) ـ مع حكم آخر فعليّ في مورده بمقتضىٰ الأصل أو الأمارة، أو دليل أُخذ في موضوعه الظنّ(٦١) بالحكم

---

(٥٨) قوله قدّس سرّه: (**بمعنىٰ أنّه لو تعلّق به القطع..**) إلىٰ اخره.

لا يخفىٰ أنّ المقصود ترتّب مرتبة الحتم علىٰ القطع، وحينئذٍ الأولىٰ أن يقول ـ بدل قوله: (لتنجّز) ـ: (لصار حتميّاً).

(٥٩) قوله قدّس سرّه: (**فيما أمكن..**) إلىٰ آخره.

كما في موارد لا يدور الأمر بين المحذورين.

(٦٠) قوله قدّس سرّه: (**أي لو قطع من باب الاتّفاق لتنجّز..**) إلىٰ آخره.

قد تقدّم المسامحة فيه.

(٦١) قوله قدّس سرّه: (**أو دليلٍ أُخذ في موضوعه الظنّ..**) إلىٰ آخره.

كما في المقام.

ثمّ إنّ مورد كلام المتن هو الظنّ بالحكم، ولكنّه مطلق من حيث كونه تمام

---

(١) في إحدىٰ النسخ: «دفع»، والصحيح ما اثبتناه ممّا عليه باقي النسخ.

بالخصوص[١]، علىٰ ما سيأتي من التحقيق[٢] في التوفيق بين الحكم

الموضوع أو جزءه، وجعل محلّ البحث في الحاشية[٣] أعمّ من الظنّ المتعلّق بحكم وموضوع، إلّا أنّه خصّصه بما كان تمام الموضوع، وأفاد في وجهه: بأنّه لو كان الظنّ بحكم أو موضوع في حكم جُزءَ الموضوع لما أمكن[٤] جزءه موضوعاً لحكم آخر مثله أو ضدّه؛ لأنّ المتعلّق ـ حينئذٍ ـ له دَخْل في الحكم الثانوي أيضاً، فيكون الخمر ـ مثلاً ـ محكومة بالحرمة في نفسها، ومقيَّدة بالقطع بحرمة أُخرىٰ، وهذا لا يجوز؛ لكون العنوان واحداً، فيكون من قبيل النهي في العبادة أو المعاملة، بخلاف ما كان تمام الموضوع؛ فإنّ الواقع ليس له دخل أصلًا، فيكون من قبيل العنوانين الصادقين علىٰ مَجمع واحد، وهو الشرب الخارجي، فيكون جائزاً بناءً علىٰ جواز الاجتماع.

وفيه أوّلاً: أنّ الحقّ امتناع الاجتماع، كما هو مختاره، فلا وجه له ـ حينئذٍ ـ لحكمه بصحّة ما أُخذ تماماً.

وثانياً: أنّ عنوان القطع والظنّ من الحيثيّات التعليليّة لا التقييديّة، فيكون المورد ـ بناءً علىٰ كونه موضوعاً بنحو التمام ـ أيضاً من قبيل النهي في العبادة أو المعاملة.

وثالثاً: أنه سلّمنا التقييديّة، إلّا أنّه يتمّ ـ حينئذٍ ـ في الظنّ بالموضوع، وأمّا الظنّ بالحكم فلا؛ لكون الصلاة ـ مثلاً ـ جزءً من متعلّق الحكم الثاني، كما إذا قيل: إذا قطعت بوجوب الصلاة فهي واجبة بوجوب آخر، والمفروض أنّها تمام الموضوع للحكم المقطوع، فيكون من قبيل النهي في العبادة.

وربّما يصحّح كلام الحاشية بأنّه إذا كان تمام الموضوع فلا بأس بالاجتماع إذا

---

(١) توجد كلمة «به» هنا في بعض النسخ، ولم ترد في نسخ أُخرىٰ، وحذفناها لزيادتها.

(٢) وذلك في بحث الأمارات.

(٣) حاشية علىٰ كتاب فرائد الأُصول: ١١/ سطر ٩ ـ ١٥.

(٤) كذا، والصحيح: لما كان..

الظاهري والواقعي.

فرض كون متعلّق الظنّ تعليقيّاً لا حتميّاً؛ لعدم البأس باجتماعه مع الحتمي الذي هو الحكم المرتَّب عليه.

نعم لو فرض تعلّقه بمرتبة الحتم، أو فرض حجّيّة هذا الظنّ، أو قيام دليل آخر، لم يمكن الاجتماع، وأمّا إذا كان جزء الموضوع فترتّب[1] الأثر ـ وهو الحكم الآخر ـ [2] موقوف علىٰ إحراز كلا الجزءين: الظن والواقع.

والأوّل مُحرز بالوجدان.

وأما الثاني فإن لم يكن الظنّ حجّةً في إحراز متعلّقه، ولم يقم دليل من الخارج عليه، كما إذا قامت البيّنة علىٰ كون المظنون خمراً، فلا يترتّب الحكم الآخر، وإن فرض أحد الأمرين فيكون من باب اجتماع المثلين أو الضدّين ظنّاً، وهو غير جائز، فيصحّ اشتراط كون الظنّ مأخوذاً تماماً.

وفيه: أنّ الواقع في الظنّ الجزئي له أثران: استقلاليّ وهو الحكم الواقعي، والجزئي[3] وهو الحكم الآخر، وحينئذٍ نختار الشقّ الثاني، ونقول: إنّ الظنّ أو البيّنة حجّة في إحرازه بالنسبة إلىٰ أثره الجزئي لا مطلقاً، فحينئذٍ يترتّب الحكم الآخر دون الحكم الأوّل، فلا يلزم اجتماع التعليقي والحتمي.

وأورد عليه الأُستاذ: بأنّه يتمّ في الظنّ المتعلّق بموضوع في حكم؛ إذ يجوز ـحينئذٍـ كون الظنّ أو البيّنة حجّةً في أثره الجزئي، وأمّا إذا كان متعلّقاً بنفس الحكم فإذا فرض حجّيّة الظنّ أو قيام حجّة أُخرىٰ فلا محالة يثبت كلا الأثرين: الجزئي والاستقلالي، فيلزم اجتماع المثلين أو الضدّين ظنّاً.

---

(١) في الأصل: «مترتّب»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) في الاستظهار المثبت في هامش الأصل: (مترتّب الأثر وهو الحكم الآخر فهذا موقوف..)، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) كذا، والمناسب للسياق: «وجزئيّ».

الأمر الخامس: هل تنجّز التكليف بالقطع ـ كما يقتضي موافقته عملاً ـ يقتضي موافقته التزاماً[٦٢]، والتسليم له اعتقاداً وانقياداً، كما هو

وفيه: أنّ متعلّق الظنّ وإن فرض حكماً شرعيّاً، إلّا أنّه قد فرض أنّه جزء موضوع لحكم آخر، وحينئذٍ يجور حجّيّة الظنّ أو البيّنة في إحراز متعلّقه بالنسبة إلىٰ أثره،لا مطلقاً حتىٰ بالنسبة إلىٰ نفس المتعلّق ـأيضاًـ حتىٰ يجتمع الحكمان الفعليّان الحتميّان ظنّاً، فافهم.

فتبيّن: أنّ ما اختاره في الحاشية من التفصيل لا وجه له، بل لا بدّ من التعميم إلىٰ ما أُخذ موضوعاً أو جزءً، كما هو ظاهر المتن.

نعم يرد عليه: أنّه لا وجه للتخصيص بما تعلّق بالحكم، بل ينبغي التعميم إلىٰ ما تعلقّ بموضوع في حكم أيضاً.

فتلخّص ممّا ذكرنا كلّه:أنّ أقسام القطع سبعة وثلاثون، وأقسام الظنّ ثمانية وثلاثون.

(٦٢) قوله قدّس سرّه: (يقتضي موافقته التزاماً..) إلىٰ آخره.

لا بدّ من التكلّم في أمرين:

الأوّل: أنّ المراد من الالتزام بالحكم عقد القلب عليه، وهو شيء وراء العلم به، ووراء الرضا بجعله، ووراء العزم علىٰ الطاعة، ووراء التقرّب المعتبر في العبادة، وهو مقابل التشريع الذي عبارة عن عقد القلب بخلاف ما علم أو بالمشكوك.

وما يظهر من الشيخ في الرسالة[١]: من كونه مساوقاً للتقرّب المعتبر، لا وجه له.

كما أنّ إنكار بعض الأساطين له وللتشريع؛ مدّعياً: أنّه ليس في القلب أمر وراء العلم.

---

(١) فرائد الأُصول ١٩ ـ ٢٠.

اللازم في الأُصول الدينيّة والأُمور الاعتقاديّة؛ بحيث كان له امتثالان وطاعتان: إحداهما بحسب القلب والجنان، والأُخرىٰ بحسب العمل بالأركـان، فيستحقّ العقـوبة علىٰ عدم الموافقة التزاماً ولو مع الموافقة عملاً، أو لا يقتضي، فلا يستحقّ العقوبة عليه، بل إنّما يستحقّها علىٰ المخالفة العمليّة؟

مدفوع، بل الوجدان السليم يحكم [بوجود][1] أمرٍ ـ وراء الأُمور الأربعة ـ اختياريّ للنفس، نظير اختياريّة الأفعال الخارجيّة، وسيأتي زيادة توضيح له في الظنّ المتعلّق بأُصول الدين.

الثاني: أنّ التكلّم في أنّ القطع بالتكليف هل يوجب تنجّزين أوتنجّزاًواحداً؟ والاستدلال علىٰ الأخير بحكم الوجدان، لا فائدة فيه؛ إذ المهمّ التكلّم في أنّه هل دلّ دليل علىٰ وجـوب الالتـزام أو لا؟ وعلىٰ الأوّل يكون العقل مستقلّاً بامتثالين وعصيانين، وعلىٰ الثاني فلا كما لا يخفىٰ.

ومنه يظهر: ما في عنوان الماتن واستدلاله، فنقول: الحقّ عدم وجوبه؛ لأنّ الدليل عليه: إما العقل، وهو غير مستقلّ بوجوب الالتزام؛ بحيث يعاقب علىٰ تركه.

نعم لا يبعد استقلاله بحرمة الالتزام بخلافه.

أو النقـل، وهـو إمّـا نفس أدلّـة التكاليف، وهو ممنوع؛ لأنّ المستفاد من ﴿أَقِيمُـوا ٱلصَّـلَاةَ﴾ وجـوب وجود الصلاة: الأوّلان[2] من الهيئة، والأخير[3] من المادّة، ولا دلالة له بوجه علىٰ وجوب التزام بهذا الحكم أبداً.

---

(١) لم تظهر هذه الكلمة في الأصل، وقد أثبتناها استظهاراً.

(٢) أي الوجوب والوجود.

(٣) أي الصلاة.

الحقّ هو الثاني؛ لشهادة[1] الوجدان ـ الحاكم في باب الإطاعة والعصيان ـ بذلك، واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممتثل لأمر سيّده إلّا المثوبة دون العقوبة، ولو لم يكن مسلّماً[2] وملتزماً به ومعتقداً ومنقاداً له، وإن كان ذلك يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدىٰ سيّده؛ لعدم اتّصافه بما يليق أن يتّصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه والانقياد لها، وهذا غير استحقاق العقوبة علىٰ مخالفته لأمره أو نهيه التزاماً(٦٣) مع موافقته عملاً، كما لا يخفىٰ.

وإمّا النقل الخارجي، وما يتوهّم من ذلك ليس إلّا ما دلّ علىٰ وجوب تصديق النبيّ ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ فيما جاء به.

وفي دلالته نظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّ المستفاد من تصديق شخص فيما أخبره وجوب الاعتقاد بكونه صادقاً في خبره، لا وجوب عقد القلب بنفس[3] المخبَر به.

وأمّا ثانياً؛ فلما قيل: من أنّه لو سُلّم فإنّما يدلّ علىٰ وجوب العقد بالأحكام[4] إجمالاً لا تفصيلاً، وهو محلّ البحث، ولكن فيه ما لايخفىٰ، والمتعيّن هو الوجه الأوّل.

(٦٣) قوله قدّس سرّه: **(لأمره أو نهيه التزاماً)**.

قيد للمخالفة؛ يعني: أنّه لا يستحقّ العقوبة علىٰ المخالفة الالتزاميّة لأمره أو نهيه؛ بأن لم يلتزم بالأوامر والنواهي الواردة في الشرع، وليس المراد تعلّق الأمر والنهي بالالتزام؛ لأنّ الالتزام المبحوث في المقام واجب ولو فرض الحكم الموجود هوالنهي.

---

(١) في إحدىٰ النسخ: «بشهادة»، والأصحّ ما أثبتناه من باقي النسخ.

(٢) في بعض النسخ المعتمدة: «متسلّماً»، والصحيح ما أثبتناه من باقي النسخ.

(٣) كذا، والأصحّ: «علىٰ نفس».

(٤) كذا، والأصحّ: «علىٰ الأحكام».

ثمّ لا يذهب عليك(٦٤) أنه علىٰ تقدير لزوم الموافقة الالتزاميّة ـ لو كان(١) المكلّف متمكّناً منها ـ تجب(٢) ـ ولو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعيّة عملاً، ولا يحرم المخالفة القطعيّة عليه كذلك أيضاً؛

---

(٦٤) قوله قدّس سرّه: (ثمّ لا يذهب عليك..) إلىٰ آخره.

الغرض من هذا الكلام أمران:

الأوّل: أنّ وجوب الالتزام مع وجوب العمل الخارجي ليسا علىٰ نحو الارتباط؛ بحيث إذا لم يمكن أحدهما سقط الآخر، بل هما واجبان علىٰ نحو الاستقلال، فحينئذٍ إذا فُرض عدم إمكان متعلّق الثاني، وإمكان متعلّق الأوّل، وجب.

الثاني: أنه(٣) إذا عُلم بوجوب شيء أو حرمته فهو ممّا لا يمكن فيه الامتثال القطعي بوجوب العمل الخارجي، لكن يمكن الامتثال القطعي بوجوب الالتزام.

أمّا الأوّل: فلعدم جواز اجتماع النقيضين.

وأمّا الثاني: فلأنّ موضوعه أُخذ علىٰ نحوٍ يمكن إثباته في الفرض بالاعتقاد بما هو واقع الشيء؛ وذلك لأنّ الواجب هو الالتزام بالوجوب والحرمة وغيرهما من الأنواع من غير التقيّد بكونه متميّزاً، وحينئذٍ يمكن الامتثال بالإشارة الإجماليّة في الفرض المذكور.

ويمكن أن يكون مراده أنّ الواجب هو الالتزام بجنس الحكم بما هو، أو مقيّد بالعلم، لكن ظاهر العبارة هو الأوّل.

---

(١) في بعض النسخ: «وكان»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٢) في بعض النسخ: «لوجب»، وصحيحها: «لوجبت»، وفي بعضٍ آخر: «يجب»، وهي اشتباه، وما أثبتناه من نسخ أُخرىٰ معتمدة هو الصحيح.

(٣) في هامش الأصل ربط المصحّح بين الأمرين فأصبحا أمراً واحداً هكذا: (وجب دون الثاني كما أنه..)، فتصير التعليقة ناقصة؛ حيث قال في أوّلها: (الغرض من هذا الكلام أمران).

لامتناعهما، كما إذا علم إجمالاً بوجوب شيء أو حرمته ـ للتمكّن من الالتـزام بما هو الثابت واقعاً، والانقياد له والاعتقاد به بما هو الواقع والثابت، وإن لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة.

وإن أبيت إلّا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه، لما كانت موافقته القطعيّة الالتزاميّة ـحينئذٍـ ممكنة، ولما وجب عليه الالتزام بواحد قطعاً، فإنّ محذور الالتزام بضدّ التكليف عقلاً، ليس بأقلّ من محذور عدم الالتـزام به بداهـة، مع ضرورة أنّ التكليف لو قيل باقتضـائه للالتزام، لم يكد يقتضي إلّا الالتزام بنفسه عيناً، لا الالتزام به أو بضدّه تخييراً.

ومن هنا قد انقدح: أنه لا يكون من قِبل لزوم الالتزام مانع(٦٥)

---

(٦٥) قولـه قدّس سرّه: (ومن هنـا قد انقدح أنّه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع..) إلىٰ آخره.

اعلم أنّه قد يتخّيل: عدم جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي بوجوب شيء أو حرمته؛ من جهة مانعيّة وجوب الالتزام وإن فرض شمول أدلّتها لها بحسب الظهور اللفظي.

والجواب عن هذا التخيّل من وجوه:

الأوّل: منع وجوب الالتزام مطلقاً.

الثاني: أنّ موضوع الالتزام أو الحكم بما هو أو مقيَّداً بالعلم به، لا بما هو مقيّد بأحد الأنواع، وهو ممكن في حال العلم؛ بلا منافاة بينه وبين الالتزام بالحكم الظاهري أبداً.

الثالث: أنّه إن سلّمنا كون الموضوع هو الحكم بما هو مُعنون بأحد الأنواع، فنقول: إنّه مقيَّد بالعلم؛ بمعنىٰ أنّ الواجب هو الوجوب المعلوم، وحيث لا علم

في الفرض فلا وجوب حتىٰ يمنع عن جريانها.

الرابع: أنّه سلّمنا أنّ موضوعه ذلك، وأنّه غير مقيّد، إلّا أنّه يمكن دعوىٰ كون الواجب الالتزام بأحد الأنواع ولو بإشارة إجماليّة، فيمكن الاعتقاد بما هو الواقع.

الخامس: أنّه لو سُلِّم كونه هو الالتزام بأحدها مميّزاً، فغاية الأمر ـ حينئذٍ ـ حصول علم إجماليٍّ بوجوب الالتزام بالوجوب أو بالحرمة، ولكن لا يمكن الموافقة القطعيّة لهذا التكليف، وما يمكن هو الموافقة الاحتماليّة، وهي غير واجبة؛ لوجوه:

الأوّل: مزاحمته مع حرمة التشريع؛ لأنّ الالتزام بغير المعلوم حرام تشريعاً، وهي أولىٰ بالمراعاة: إمّا لدوران الأمر بين المخالفة الاحتماليّة بالنسبة إلىٰ الأوّل، والمخالفة القطعيّة بالنسبة إلىٰ الثاني؛ لأنّ حرمة التشريع معلومة[1]، ووجوب الالتزام بخصوص الوجوب غير معلوم، وإمّا لكون مفسدة التشريع أعظم من مصلحة الالتزام، وإمّا لكونهما متساويتين[2] فتتزاحمان[3].

الثاني: أنّه إذا التزم بأحد الطرفين بالخصوص ـ كما هو الفرض ـ فهو إمّا التزام بنفس التكليف الواقعي، أو التزام بضدّه، ومفسدة الثاني ليست بأقلّ من مصلحة الأوّل، وفي صورة الدوران لا ترجيح للثاني، وهو الذي أشار إليه بقوله: (فإنّ محذور الالتزام . .) إلىٰ آخره.

الثالث: أنّه قرّر في العلم الإجمالي: أنّه إذا لم تجب الموافقة القطعيّة ـ إمّا لعدم القدرة، أو لوجه آخر ـ لا يؤثّر هذا العلم في الطرف الآخر أيضاً.

---

(١) في الأصل: «معلوم».

(٢) في الأصل: «مساويين»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) في الأصل: «فيتزاحمان».

فظهر: أنّ الماتن لم يفترض[1] في هذا الجواب سنداً لمنع تأثير العلم الإجمالي ـ في وجوب الالتزام بخصوص أحد الطرفين ـ إلّا أوسط الوجوه.

السادس: أنّه لو سلّمنا تأثير العلم الإجمالي فيه نقول: إنّه غير [مانع][2] عن جريان الأُصول؛ لكون الحكم الواقعي الملتزم باقياً علىٰ الإنشائيّة الفعليّة التعليقيّة، والحكم الظاهري فعليّاً حتميّاً، فكما أنّه لا منافاة بين الملتزَمين، فكذلك بين التزامهما؛ لأنّ التضادّ بينهما إنّما نشأ من التضادّ بين الملتَزمين.

السابع: سلّمنا ذلك ـ أيضاً ـ وقلنا: إنّ الواقع ـ أيضاً ـ فعليّ حتميّ، إلّا أنّه يتمّ علىٰ القول بكون العلم الإجمالي علّةً تامّةً للتنجيز، كما هو التحقيق؛ إذ ـ حينئذٍ ـ لو جرت الأُصول في أطرافه للزم الدور؛ إذ جريانها موقوف علىٰ عدم لزوم محذور من قِبَل وجوب الالتزام، وعدم لزومه موقوف علىٰ جريانها.

وأمّا علىٰ القول بالاقتضاء فلا يتمّ؛ إذ تأثيرُ العلم الإجمالي في تنجيز وجوب الالتزام مشروطٌ بعدم جعل حكم ظاهريّ، وحيث جعل بدليل الأصل وجد المانع، فينعدم التأثير، فيكون المكلّف معذوراً في ترك امتثال وجوب الالتزام بالواقع، وغير معذور في ترك الالتزام بالحكم الظاهري، والمذكور في العبارة ـ قبل قوله: (ومن هنا) ـ الأوّل والرابع والخامس.

(١) في الأصل: «يتعرّض»، والأقرب ما أثبتناه.

(٢) في الأصل: «نافع»، والاستظهار الذي أثبتناه هو الصحيح.

عن إجراء الأُصول الحكميّة أو الموضوعيّة في أطراف العلم، لو كانت جارية مع قطع النـظر عنـه(٦٦)، كما لا يدفع(٦٧) بها[1] محذور[2] عدم الالتـزام به، [بـل الالتـزام بخـلافـه لو قيل بالمحـذور فيه ـحينئـذٍـ أيضاً(٦٨)، إلّا علىٰ وجه دائر؛ لأنّ جريانها موقوف علىٰ عدم محذور في عدم الالتزام اللازم من جريانها، وهو موقوف علىٰ جريانها بحسب الفرض.

---

(٦٦) قوله قدّس سرّه: (لو كانت جارية مع قطع النظر عنه).

يعني إذا فرض تماميّة أدلّة الأُصول من حيث الاقتضاء في مقام الإثبات، لا يكون وجوب الالتزام مانعاً؛ لما ذكره من الوجوه الثلاثة، بل منعنا مانعيّته لوجوه أُخر أيضاً، فافهم.

(٦٧) قوله قدّس سرّه: (كما لا يدفع بها..) إلىٰ آخره.

هذه مقدّمة لبيان الدور.

(٦٨) قوله قدّس سرّه: (لو قيل بالمحذور فيه ـحينئذٍـ أيضاً).

المحذوراللازم: تخلّف المعلول عن العلّة التامّة؛ فإنّ العلم الإجمالي بوجوب الالتـزام بأحد الحكمين علّة تامّة لتنجّز هذا التكليف عن القول بالعلّيّة التامّة، وحينئذٍ يلزم من جريان الأُصول في أطرافه ـ المقتضي لعدم وجوب الالتزام بخلافه ـ تخلّف المعلول عن العلّة. وضمير «فيه» راجع إلىٰ عدم الالتزام.

وقوله: (حينئذٍ) معناه حين العلم الإجمالي بوجوب شيء أو حرمته.

وقوله: (أيضاً) إشارة إلىٰ أنّه كما أنّ هذا المحذور لازم في العلم التفصيلي بالحكم.

---

(١) في بعض النسخ بدل كلمة «بها» توجد كلمة «هنا»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٢) ردّ علىٰ الشيخ ـ قدّس سرّه ـ فرائد الأُصول: ١٩/ سطر ٧ـ ٢٠.

ألّلهمّ][(١)] إلّا أنّ يقال: إنّ استقلال العقل(٦٩) بالمحذور فيه إنّما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص في الإقدام والاقتحام في الأطراف، ومعه لامحذور فيه، بل ولا في الالتزام بحكم آخر.

إلّا أنّ الشأن -حينئذٍ- في جواز جريان الأُصول(٧٠) في أطراف

---

(٦٩) قوله قدّس سرّه: (**ألّلهمّ إلّا أن يقال: إنّ استقلال العقل..**) إلىٰ آخره.

حاصله: أنّ لزوم الدور إنّما هو مبنيّ علىٰ كون العلم الإجمالي علّة تامّة، وأمّا علىٰ الاقتضاء فلا دور؛ إذ التنجيز -حينئذٍ- معلّق علىٰ عدم إحداث مانعٍ، وجعلِ الحكم الظاهري ببركة عموم أدلّة الأُصول في الموانع.

أقول: ظاهر العبارة لزوم الدور بمجرّد تماميّة الأُمور الأربعة: وهي وجوب أصل الالتزام، وكون الواجب هو الالتزام بأنواع الحكم مميّزاً، وكون العلم الإجمالي الموجود في المقام مؤثّراً، وكون التأثير علىٰ نحو العلّيّة التامّة، لكن عرفت أنّ لزومه موقوف-بعدتماميّتها-علىكون الواقع فعليّاً حتميّاً، كما علىٰ القول بانّ القدرة شرط للتنجّز فقط.

وأمّا علىٰ الحقّ - من عدم جواز إيصال التكليف إلىٰ المرتبة الفعليّة في حقّ غير القادر - فلا فعليّة، وحينئـذٍ فلا مانع من الالتزام بكلا الحكمين؛ لعدم التضادّ.

(٧٠) قوله قدّس سرّه: (**إلّا أنّ الشأن -حينئذٍ- في جواز جريان الأُصول..**) إلىٰ آخره.

يعني: أنّ وجوب الالتزام وإن لم يكون مانعاً عقليّاً من جريان الأُصول، إلّا أنّها في نفسها غير جارية، مع قطع النظر عن وجوب الالتزام وعدمه.

وما يمكن أن يستدلّ به لذلك أمران:

---

(١) ما بين المعقوفتين حذفه المصنّف - قدّس سرّه - من نسخته، وأثبتناها من نسخ أُخرىٰ؛ لورود حاشية للمحقّق المشكيني - رحمه الله - علىٰ فقرة منها.

العلم الإجمالي، مع عدم ترتّب أثر عمليّ عليها، مع أنّها أحكام عمليّة كسائر الأحكام الفرعيّة، مضافاً إلىٰ عدم شمول أدلّتها لأطرافه؛ للزوم التناقض في مدلولها علىٰ تقدير شمولها، كما ادّعاه شيخنا العلامة[1] أعلىٰ الله مقامه، وإن كان محلّ تأمّل ونظر، فتدبّر جيدّاً.

أحدهما: ما أشار إليه في العبارة المختصّ بالعلم الإجمالي الموجود في المقام: من أنّه لابدّ في التعبّد بشيء من ترتّب أثر عمليّ علىٰ المتعبّد به، وإلاّ يكون لغواً، ومنه الأُصول الشرعيّة، وحينئذٍ إن كان ذلك ارتكازيّاً يكون موجباً لانصراف أدلّتها إليه، وإلاّ يكون صورة عدم ترتّبه خارجاً عقلاً، ولا أثر عمليّ للأصل في دوران الأمر بين المحذورين، بخلاف الشبهة البدْويّة؛ فإنّ جعل الأصل يترتّب عليه أثر عمليّ، وهو نفي وجوب الاحتياط، بخلاف المقام الذي لا يمكن فيه إيجاب.

وسيأتي في دوران الأمر بين المحذورين تحقيق هذا المطلب، فانتظر.

ولكن يرد عليه في خصوص المقام: أنّ عدم ترتّب الأثر العملي، موقوف علىٰ منع وجوب الالتزام بأحد الوجوه الثلاثة المتقدّمة في العبارة قبل قوله: (كما لا يُدفع..) إلىٰ آخره؛ إذ حينئذٍ ليس أثر عمليّ في جريان الأصل، لا بالنسبة إلىٰ الامتثال الخارجي، ولا بالنسبة إلىٰ الامتثال الجانحي.

وأمّا إذا سلّمنا وجوب الالتزام، وقلنا بأنّ العلم الإجمالي مقتضٍ لتنجّز هذا التكليف، فجريان الأصلِ يترتّب عليه نفي التنجيز، وهو أثر عمليّ.

إلاّ أنّ ورود هذا الإشكال عليه مبنيّ علىٰ النسخة الأصليّة، وأمّا بناءً علىٰ زيادة قوله: (كما لا يُدفع..) إلىٰ قوله: (بحكم آخر)، فلا يرد عليه؛ لأنّ المفروض ـ حينئذٍ ـ عدم وجوب الالتزام في نفسه من غير قِبَل جريان الأُصول أيضاً.

ولعلّ هذا هو السرّ في ضرب القلم عليه ـ علىٰ ما نقله الأُستاذ، والموجود في

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٢٩/ سطر ١٠ ـ ١٥.

الأمر السادس: لا تفاوت في نظر العقل(٧١) أصلاً ـ فيما يترتّب علىٰ القطع من الآثار عقلاً ـ بين أن يكون حاصلاً بنحو متعارف، ومن

بعض النُسخ ـ أو ما تقدّم من عدم تماميّة الدور بمجرّد تماميّة الأُمور الأربعة، كما هو ظاهر العبارة ـ بل يحتاج إلىٰ خامس، كما أشرنا إليه.

الثاني: ما نقله عن الشيخ(١) ـ قدّس سرّه ـ العامّ لجميع موارد العلم الإجمالي، سواء كان الأمر دائراً بين المحذورين أو لا، كما إذا علم بوجوب هذا الشيء أو وجوب ذلك الآخر، وغير ذلك من صُوره في لزوم التناقض.

وسيأتي بيان لزوم ذلك مع دفعه في مبحثي الاشتغال والاستصحاب، فانتظر.

(٧١) قوله قدّس سرّه: (**الأمر السادس: لا تفاوت في نظر العقل..**) إلىٰ آخره.

اعلم أنّ الفرق بين أقسام القطع من وجوه ثلاثة:

الأول: الإجزاء وعدمه.

الثاني: قيام الأمارت بأدلّة اعتبارها المطلقة مقامه وعدمه، وقد تقدّما سابقاً ببيان لا مزيد عليه.

الثالث: في التفاوت فيه من حيث الخصوصيّات الناشئة من الأسباب، والقاطع، والمقطوع به، والزمان وغير ذلك من الأحوال، وعدمه.

ويفرّق فيه بين القطع الطريقي، فلا يمكن فيه التفاوت في تلك الجهات؛ لما تقدّم سابقاً من البراهين، وبين القطع الموضوعي بجميع أقسامه؛ فإنّ أخذه مطلقاً أو مقيّداً بقيد خاصّ باعتبار الجاعل، فإنّه من هذه الجهة نظير سائر العناوين المأخوذة في الموضوعات.

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٢٩/ سطر ٨ ـ ١٥.

سبب ينبغي حصوله منه، أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه، كما هو الحال غالباً في القطّاع؛ ضرورة أنّ العقل يرىٰ تنجّز التكليف بالقطع الحاصل ممّا لا ينبغي حصوله، وصحّة مؤاخذة قاطعه علىٰ مخالفته، وعدم صحّة الاعتذار عنها، بأنه حصل كذلك[1]، وعدم صحّة المؤاخذة مع القطع بخلافه، وعدم حسن الاحتجاج عليه بذلك، ولو مع التفاته إلىٰ كيفية حصوله.

نعم[2] ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً، والمتّبع ـ في عمومه وخصوصه ـ دلالة دليله في كلّ مورد، فربما يدلّ علىٰ اختصاصه بقسم في مورد، وعدم اختصاصه به في آخر، علىٰ اختلاف الأدلّة واختلاف المقامات، بحسب مناسبات الأحكام والموضوعات وغيرها من الأمارات(٧٢).

هذا بحسب الثبوت.

وأمّا إثباتاً: فالمتبع في التضييق والتوسّع[3] هو الدليل الدالّ علىٰ الأخذ، أو قيام دليلٍ خارجيّ آخر، فإن كان نفس الدليل مجملاً، ولم يكن دليل خارجيّ في البين، فيؤخذ بالقدر المتيقّن.

(٧٢) قوله قدّس سرّه: (بحسب مناسبات الأحكام والموضوعات وغيرها من الأمارات..) إلىٰ آخره.

وبالجملة المُورِدُ علىٰ الدلالة أحدُ الأمرين؛ سواءٌ كانت مناسبة الحكم للموضوع أو غيرها من القرائن.

---

(١) أي: حصل قطعي من سبب غير متعارف لا ينبغي حصوله منه.

(٢) أشار الشيخ الأعظم ـ قدّس سرّه ـ إلىٰ هذا الاستدراك في فرائد الأُصول: ٣/ سطر ١٢ ـ ١٤.

(٣) كذا، والمناسب: «والتوسيع».

وبالجملة: القطع ـ فيما كان موضوعاً عقلاً ـ لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع، ولا من حيث المورد، ولا من حيث السبب؛ لا عقلاً، وهو واضح، ولا شرعاً؛ لما عرفت(١): من أنه لا تناله يد الجعل(٧٣) نفياً ولا إثباتاً، وإن نسب إلىٰ بعض الأخباريّين(٧٤): أنه لا اعتبار بما إذا كان بمقدّمات عقليّة، إلّا أنّ مراجعة كلماتهم لا تساعد علىٰ هذه النسبة،

---

(٧٣) قوله قدّس سرّه: **(ولا شرعاً لما عرفت من أنه لا تناله يد الجعل..)** إلىٰ آخره.

ظاهر العبارة يقضي بكون ما تقدّم من الدليل علىٰ عدم الجعل نفياً وإثباتاً، إنّما هو كان في التشريعي منه، وقد عرفت فيما تقدّم من أنّه لا فرق فيه بين التكويني والتشريعي.

نعم للأخير وجه آخر أشرنا إليه هناك، فراجع.

(٧٤) قوله قدّس سرّه: **(وإن نسب إلىٰ بعض الأخباريّين..)** إلىٰ آخره.

وهُم الأمين الاستراّبادي(٢) والسيّد نعمة الله الجزائري(٣) والمحدّث البحراني(٤) ـ قدّس سرّهم ـ إلّا أنّ المنسوب إليهم ليس منع حجّيّة القطع الحاصل من المقدّمات العقليّة علىٰ ما في العبارة، بل المنسوب إلىٰ الأوّل والثاني عدم الحجّيّة في غير الضروري، وإلىٰ الثالث عدم الحجّيّة في غيره إذا لم يكن فطريّاً خالياً عن شوائب الأوهام، وإلّا فهو حجّة مطلقاً، فراجع الرسالة(٥).

---

(١) تقدّم في الأمر الأوّل.

(٢) الفوائد المدنيّة: ١٢٨ ـ ١٣١.

(٣) الأنوار النعمانيّة ٣: ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٤) الحدائق الناضرة ١: ١٣١ من المقدّمة العاشرة.

(٥) فرائد الأُصول: ٨ ـ ١٠.

بل تشهد بكذبها، وأنها إنما تكون: إمّا في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه، كما ينادي به بأعلىٰ صوته ما حكي[1] عن السيد الصدر[2] في باب الملازمة(٧٥)، فراجع.

---

(٧٥) قوله قدّس سرّه: (كما ينادي به بأعلىٰ صوته ما حكي عن السيّد الصدر في باب الملازمة. .) إلىٰ آخره.

لا وجه لذكره في هذا المقام؛ لأنّه ليس في المنسوب إليه عدم حجّيّة القطع الحاصل من المقدّمات العقليّة، كما لا يخفىٰ.

نعم هو مخالف في باب الملازمة، وأنّه لا ملازمة بين حكم العقل بحسن شيء أو قُبحه، وبين حكم الشرع بوجوبه أو حرمته، إمّا لدعواه منع أصل الملازمة؛ لاحتمال كون الحكم الإنشائي مشروطاً بشيء غير حاصل، أو بعدم شيء حاصل، وليس صِرفُ الحُسن أو القُبح علّةً تامّة للجعل الإنشائي، أو لدعوىٰ عدمها بينهما وبين مرتبة الفعليّة، بعد تسليم كونها علّةً تامّة لمرتبة الإنشاء، لكنها ليست كذلك بالنسبة إلىٰ المرتبة الفعليّة؛ لأنّها بالنسبة إلىٰ تلك المرتبة من قبيل المقتضي، فلعلّ بعض الشرائط مفقودة، أو بعض الموانع موجودة.

والحقّ: عدم الملازمة في المقامين لا واقعاً ولا ظاهراً، واختار في «الفصول»[3]

---

(١) حكاه الشيخ ـ قدّس سرّه ـ في فرائد الأصول: ١١/ سطر ١٧ ـ ٢٠.

(٢) السيد صدر الدين بن محمد باقر الرضوي القمي، أخذ من أفاضل علماء إصفهان، كالمدقّق الشيرواني والآقا جمال الدين الخونساري والشيخ جعفر القاضي ـ قدّست اسرارهم ـ ثمّ ارتحل إلىٰ قم، فأخذ في التدريس إلىٰ أن اشتعلت نائرة فتنه الأفغان، فانتقل منها إلىٰ موطن أخيه الفاضل بهمدان، ثمّ منها إلىٰ النجف الأشرف، فحضر فيها بحث المولىٰ الشريف أبي الحسن العاملي والشيخ أحمد الجزائري. تلمّذ عليه الأُستاذ الأكبر المحقّق البهبهاني. له كتاب «شرح الوافية» تُوفّي عام (١١٦٠هـ) وقد ناهز عمره خمساً وستين سنة. (الكنىٰ والألقاب ٢: ٣٧٥).

(٣) الفصول الغرويه: ٣٣٧/ سطر ٣٤ ـ ٣٩.

وإمّا في مقام عدم جواز الاعتماد علىٰ المقدّمات العقليّة ؛ لأنها لا تفيد إلّا الظنّ(٧٦)، كما هو صريح الشيخ المحدّث الأمين الاسترآبادي

نفي الأُولىٰ وثبوت الثانية ؛ تمسُّكاً بعدم الاعتناء باحتمال المانع .

وفيه أوّلاً : أنه لو سُلّم يتمّ في احتمال المانع ، لا في احتمال عدم الشرط .

وثانياً : أنّ قاعدة المقتضي والمانع غير حجّة .

واستدلّ علىٰ نفي الأُولىٰ بما حاصله : أنّه يمكن أن يكون هنا موانع .

وأورد عليه بعض من عاصرناه[1] من القائلين بالملازمة الواقعيّة : بأنّه راجع إلىٰ منع المستقلّات العقليّة ؛ فإنّه وإن كان كذلك جزئيّاً إلّا أنّ منعه كلّيّاً ممنوع ، فإنّ العقل قد يُحيط بجهات حُسن الشيء وعدم جهات أُخرىٰ مانعة عن اقتضاء تلك الجهات للحسن .

وفيه : أنّ المراد من المانع المحتمل هو المانع عن جعل الحكم بعد استقلال العقـل بتماميّة الحسن ؛ لكون مقتضيه موجوداً وانتفاء مانعه، نظير العسر والحرج المانعين عن الجعل بعد تماميّة الحسن والعلم بعلّته التامّة .

وقد تخيّل : أنّ المراد من المانع ما يكون مانعاً عن تأثير الجهات المحسِّنة في الحُسن ، وليس كذلك ، فلا يرجع إلىٰ منع المستقلّات العقليّة .

(٧٦) قولـه قدّس سرّه : **(وأمّـا في مقام عدم جواز الاعتماد علىٰ المقدّمات العقليّة ؛ لأنّها لا تفيد إلّا الظنّ . .)** إلىٰ آخره .

الدالّ عليه في المنقول من كلامه في العبارة ثلاثة مواضع :

الأوّل : قوله : (إن سلك غير ذلك المسلك . .) إلىٰ آخره .

الثاني : قوله : (علمت أنّه لا يجوز الاعتماد علىٰ الدليل الظنّي في أحكامه تعالىٰ) .

---

(١) فوائد الأُصول ٣ : ٦١ ـ ٦٢ .

رحمه الله ، حيث قال ـ في جملة ما استدلّ به في فوائده[١] علىٰ انحصار مدرك ما ليس من ضروريّات الدين في السماع عن الصادقين عليهم السلام ـ: (الرابع: إنّ كلّ مسلك غير ذلك المسلك ـ يعني التمسّك بكلامهم عليهم الصلاة والسلام ـ إنّما يعتبر من حيث إفادته الظنّ بحكم الله تعالىٰ، وقد أثبتنا سابقاً أنه لا اعتماد علىٰ الظنّ المتعلّق بنفس أحكامه تعالىٰ أو بنفيها).

وقال في جملتها أيضاً ـ بعد ذكر ما تفطّن [إليه][٢] بزعمه من الدقيقة ـ ما هذا لفظه[٣]:

(وإذا عرفت ما مهّدناه من الدقيقة الشريفة، فنقول: إن تمسّكنا بكلامهم ـ عليهم السلام ـ فقد عُصمنا من الخطأ، وإن تمسّكنا بغيره لم نُعصم[٤] عنه، ومن المعلوم أنّ العصمة عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلاً؛ ألا ترىٰ أنّ الإمامية استدلّوا علىٰ وجوب العصمة:

الثالث: قوله: (الأوّل في إبطال جواز التمسُّك بالاستنباطات الظنّيّة..) إلىٰ آخره.

هذا كلّه بالنسبة إلىٰ الأمين[٥]، وأمّا السيّد فهو ـ أيضاً ـ كذلك، لأنّ النسبة إليه إنّما نشأت من استحسانه كلام الأمين، وكذلك المحدّث البحراني؛ لأنّه نسب إليه من جهة استحسانه لكلام السيّد، فراجع.

---

(١) الفوائد المدنية: ١٢٨ ـ ١٣١.

(٢) إضافة يقتضيها السياق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) في إحدىٰ النسخ: «يُعصم»، وهي موافقة لما في المصدر، والصحيح ما أثبتناه من باقي النسخ.

(٥) تقدّم تخريجه قريباً.

بأنه لولا العصمة للزم أمره تعالىٰ عباده باتّباع الخطأ، وذلك الأمر محال؛ لأنه قبيح، وأنت إذا تأمّلت في هذا الدليل علمت أنّ مقتضاه أنه لا يجور الاعتماد علىٰ الدليل الظنّي في أحكامه تعالىٰ). انتهىٰ موضع الحاجة من كلامه.

وما مهّده من الدقيقة هو الذي نقله شيخنا العلامة ـ أعلىٰ الله مقامه ـ في الرسالة[1].

وقال في فهرست فصولها[2] أيضاً:

(الأوّل: في إبطال جواز التمسّك بالاستنباطات الظنّية في نفس أحكامه تعالىٰ شأنه، ووجوب التوقّف عند فقد القطع بحكم الله، أو بحكم ورد عنهم عليهم السلام). انتهىٰ.

وأنت ترىٰ أنّ محلّ كلامه ومورد نقضه وإبرامه، هو العقلي الغير المفيد للقطع، وإنما همّه إثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع.

وكيف كان، فلزوم اتّباع القطع مطلقاً، وصحّة المؤاخذة علىٰ مخالفته عند إصابته، وكذا ترتّب سائر آثاره(٧٧) عليه عقلاً، ممّا لا يكاد

---

(٧٧) قوله قدّس سرّه: (وكذا ترتّب سائر آثاره..) إلىٰ آخره.

مثل العذريّة إذا خالف، وكونه مصحّحاً للعقوبة علىٰ التجرّي في الفرض أيضاً.

---

(١) فرائد الأصول: ٩/ سطر ٣ ـ ٢٤.

(٢) الفوائد المدنيّة: ٣/ سطر ١٢ ـ ١٣.

يخفىٰ علىٰ عاقل فضلاً عن فاضل، فلابدّ فيما يوهم خلاف ذلك(٧٨) في الشريعة[١]، من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي[٢]؛ لأجل منع بعض مقدّماته الموجبة له ولو إجمالاً(٧٩)، فتدبّر جيّداً.

---

(٧٨) قوله قدّس سرّه: (فيما يوهم خلاف ذلك..) إلىٰ آخره.

قد ذكر في الرسالة[٣] أمثلة كثيرة لذلك، منها: ما إذا أقرّ «زيد» بكون المال المعيّن لـ«بكر» ثمّ أقرّ بأنه لـ«خالد» وحكم الحاكم للأوّل بالعين، وللثاني بالقيمة، ثمّ اشتراها واحد وباعها بثمن، فإنّه يحصل ـحينئذٍـ العلم التفصيلي بعدم انتقال تمام الثمن إليه؛ لكون بعض المثمن مال المُقِرّ في الواقع.

(٧٩) قوله قدّس سرّه: (ولو إجمالاً..) إلىٰ آخره.

بأن يقال: إنّ متعلّق العلم التفصيلي ليس فعليّاً؛ إمّا لانتفاء اشتراطه، أو لوجود مانعه، وأمّا أنّ الشرط المفقود ما هو؟ أو المانع الموجود ما هو؟ فلا علم تفصيلاً به، كما علم كذلك في باب الضرر والحرج مثلاً.

ثمّ إنّ الاحتمال[٤] في كلمات الأخباريّين الثلاثة المتقدّمة سبعة:

الأوّل: ما ذكره الماتن مستظهراً إيّاه منها ـ كما هو التحقيق ـ من أنّ مرادهم من العقلي الذي لا يجوز [لاستناد][٥] إليه هو خصوص الظنّي منه، وأمّا العقلي المفيد للقطع فهو حجّة.

الثاني: ما احتمله الشيخ في الرسالة[٦]: من أنّ مرادهم عدم جواز الخوض

---

(١) الوسائل ١٨: ٣٣/ ٣٧ باب ٦ من أبواب صفات القاضي.

(٢) في بعض النسخ: «بالحكم العقلي» كنسخة بدل.

(٣) فرائد الأُصول: ١٨/ سطر ٥ ـ ٧.

(٤) كذا، والصحيح: «الاحتمالات».

(٥) في الأصل: «الإنشاء»، والاستظهار الذي أثبتناه هو الصحيح.

(٦) فرائد الأُصول: ٨ ـ ٩.

الأمـر السابع: إنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعـلي علّة تامّة لتنجّزه، لا تكاد تناله يد الجعل إثباتاً أو نفياً، فهل القطع الإجمالي كذلك؟[(٨٠)]

في المطالب العقليّة أوّلاً، وإن كان يلزم عقلاً اتّباع القطع الحاصل منها.

الثالث: أن يكون مرادهم شرطيّة السماع عن المعصوم في صحّة العمل، لا في تنجيز الأحكام المتعلّقة به.

الرابع: أن يكون مرادهم تقيّد الأحكام بمرتبة إنشائها بالسماع عنهم عليهم السلام.

الخامس: أن يكون مرادهم شرطيّـة السماع عنه ـ عليه السلام ـ في فعليّة الواقعيّات.

السادس: ما ذكره بعض من عاصرناه[(١)] من أنّ مرادهم موضوعيّةالقطع ؛بأن يكون القطع بالحكم من طريق غير عقليّ موضوعاً في نفس هذا الحكم بنتيجة التقيد لا بنفسه، وهو ممكن عنده، وهو غير معقول؛ للزوم التهافت.

السـابـع: ما نسب إليهم من عدم حجّيّة القـطع بالحكم الفعلي الحتمي الحاصل من الدليل العقلي.

ولكن قد عرفت أنّ الظاهر في كلماتهم هو الأوّل، وعلىٰ تقدير عدم ظهورها فيه فهي مجملة مردّدة بين السبعة، فلم يعلم كون مرادهم هو الأخير.

(٨٠) قوله قدّس سرّه: (**فهل القطع الإجمالي كذلك**. .) إلىٰ آخره.

لا بدّ من رسم أُمور:

الأوّل: أنّه ليس المراد من العلم الإجمالي في المقامّ بمعنىٰ الارتكازي الغير الملتفت إليه، كما يطلق عليه أحياناً، ولا بمعنىٰ كون العلم متعلّقاً بالشيء بعنوانه

---

(١) فوائد الأُصول ٣: ٦٣، كما نسبه إلىٰ بعض الأعاظم في نهاية الأفكار ـ القسم الأوّل من الجزء الثالث: ٤٤.

فيه إشكال.

العام، لا بعنوانه الخاصّ، كما هو المراد من العلم بالنتيجة في ضمن الكبرىٰ، وهو سبب للعلم به بعنوانه الخاصّ، وبه يرتفع الدور، ولا الإجمالي المصطلح لأهل المعقول؛ لأنّ كلّ واحد منها تفصيليّ في هذا المقام، بل المراد هو تردّد متعلّق الانكشاف بين أمرين أو أُمور.

ومنه يظهر: أنّ توصيف العلم بهذا الوصف في باب الوصف بحال المتعلّق لا بحال الموصوف، فإشكال بعضٍ علىٰ المشهور: بأنّ العلم هو الانكشاف، ولا يتصوّر الإجمال فيه، وقع في غير محلّه.

الثاني: أنّ محلّ الكلام في المقام هو ما كان متعلّق العلم الإجمالي فعليّاً حتميّاً؛ بحيث لا حالة له منتظرة؛ بمعنىٰ كون مقتضي الفعليّة موجوداً، والشرائط لها حاصلة، وموانعها مفقودة؛ وذلك لأنّ العلم التفصيلي ـ الذي هو علّة للتنجّز ـ هو الذي كان متعلّقاً بتلك المرتبة، ويفرض متعلّق العلم الإجمالي ـ أيضاً ـ كذلك، ثمّ يلاحظ أنّه كالعلم التفصيلي في العلّيّة التامّة للتنجّز أوّلاً، وإلّا فلو لم يفرض كذلك لكان القصور مستنداً إلىٰ المتعلّق، لا إلىٰ العلم فافهم.

الثالث: أنّ الوجوه في المسألة وإن كانت كثيرة إلّا أنّ الأقوال خمسة:

أحدها: أنّ العلم الإجمالي ليس علّةً تامّةً ولا مقتضياً بالنسبة إلىٰ كلتا المرتبتين حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة كذلك.

وربما يُستفاد ذلك ممّن قال بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة.

وفيه نظر؛ لاحتمال [كونهم][1] قائلين بالاقتضاء بالنسبة إلىٰ كلتا المرتبتين، كما لا يخفىٰ.

الثاني: أن يكون مقتضياً بالنسبة إلىٰ كلتيهما، وهو مختار المتن في هذا المقام.

---

(١) هذه الكلمة لا توجد في الأصل، وإنّما أثبتناها من الاستظهار المثبت في هامش الأصل.

ربما يقال[1]: إنّ التكليف(٨١) حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف، وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، جاز الإذن من

الثالث: أن يكون علّةً تامةً بالنسبة إلىٰ كلتيهما، وهو مختاره في باب الاشتغال.

الرابع: أن يكون علّة تامّةً بالنسبة إلىٰ المرتبة الأُولىٰ، ومقتضياً بالنسبة إلىٰ الثانية، وهو مختار الشيخ ـ قدّس سرّه ـ في الرسالة[2].

الخامس: عدم الاقتضاء ولا العلّيّة بالنسبة إلىٰ الثانية، والعلّيّة بالنسبة إلىٰ الأُولىٰ، وهو مساوق لما اختاره المحقّق القمّي ـ قدّس سرّه ـ في الشبهة المحصورة كما حقّقناه في باب الاشتغال.

(٨١) قوله قدّس سرّه: **(ولا يبعد أن يقال[3]: إنّ التكليف..)** إلىٰ آخره.

وتحقيق مرامه يتوقّف علىٰ بيان أمرين:

الأوّل: أنّ جريان الأُصول موقوف علىٰ وجود جهل في البين، لكون موضوعها هو الجهل، وهذا الشرط موجود مع الإجمالي من العلم؛ لكون كلّ واحد من الطرفين مشكوك التكليف في نفسه دون العلم التفصيلي؛ لانكشافه تمام الانكشاف، وهذا هو المراد من قوله: (وكانت مرتبة الحكم الظاهري محفوظة[4]).

الثاني: أنّه موقوف علىٰ عدم لزوم استحالة منه، مثل القطع باجتماع النقيضين أو الضدّين، واحتمالهما كالقطع بهما؛ لأنّ المحال مقطوع العدم دائماً، وهو الشرط ـ أيضاً ـ متحقّق في موارد العلم الإجمالي؛ لأنّا نفرضه فيما وصل التكليف إلىٰ مرتبة الحتم من الفعليّة من جهة المقتضي لها ووجود الشرائط وارتفاع الموانع، إلّا

---

(١) في بعض النسخ: «لا يبعد أن يقال»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٢) فرائد الأُصول: ٢١/ سطر ٢٢ ـ ٢٤.

(٣) كذا في الطبعة الحجريّة المتداولة للكفاية، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٤) في الأصل: «موجودة»، والصحيح ما أثبتناه من متن «الكفاية».

الشارع بمخالفته احتمالاً بل قطعاً، وليس محذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً، إلاّ[1] محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة

جعل المولىٰ للجهل عذراً للمكلّف.

وبعبارة أُخرىٰ: التكليف فعليّ حتميّ من جميع الجهات غير جعل العذر من جهة الجهل، وحينئذٍ إذا حصل العلم الإجمالي بتلك المرتبة، وفرض شمول أدلّة الأُصول للأطراف ـ كما هو المفروض ـ لا يكون مناقضة بين الحكم الواقعي والظاهري؛ لكون الأوّل فعليّاً تعليقيّاً معلّقاً علىٰ عدم جعل الجهل عذراً حسب الفرض، والثاني فعليّاً حتميّاً مطلقاً، وهما من قبيل المتخالفين، لا المتناقضين أو الضدّين.

وهذا بخلاف العلم التفصيلي؛ فإنّه إذا حصل مع فرض التكليف علىٰ النحو السابق يكون الواقع فعليّاً حتميّاً؛ لعدم حالة انتظاريّة في البين غير جعل الجهل عذراً، وهو مفقود فرضاً؛ لانتفاء الجهل، وهذا هو المراد بقوله: (ومحذورُ مناقضتِهِ مع المقطوع إجمالاً..) إلىٰ آخره؛ يعني: أنّه لا يلزم المناقضة في المقام، كما لا يلزم في الشبهتين؛ لكون الواقع فيهما أيضاً فعليّاً تعليقيّاً، وقضيّة هذين الأمرين كون العلم الإجمالي مقتضياً للتنجّز لا علّة تامّة، كما أجمله بقوله أخيراً: (وبالجملة: قضيّة صحّة المؤاخذة..) إلىٰ آخره.

وفيه: أنّ محلّ الكلام ما كان التكليف واصلاً مرتبةَ الحتم؛ ليقع الكلام في تأثير العلم وعدمه، كما هو الحال في سائر ما يتوهّم حجّيّته غير العلمين، وحينئذٍ يكون ما ذكره من الفرض خارجاً عن محلّ الكلام؛ لاستناد القصور فيه إلىٰ المعلوم دون العلم.

وثانياً: سلّمنا دخوله فيه، إلاّ أنّ ما ذكرنا من الفرض ـأيضاًـ داخل فيه، ولا

---

(١) في كثير من النسخ: (ومحذور... إجمالاً إنما هو محذور..)، وفي نسخ أُخرىٰ معتمدة كما أثبتناه.

الغير المحصورة، بل الشبهة البدويّة(٨٢).

[(١) لا يقال: إنّ التكليف فيهما لا يكون بفعليّ.

يمكن القول فيه بالاقتضاء.

وثالثاً: أنّه يمكن فرض مورد قد اجتمع جميع أجزاء علّة الفعليّة في المقتضي والشرائط وارتفاع الموانع، إلّا أنّها معلّقة علىٰ حصول خصوص العلم الإجمالي علّة تامّة دون العلم التفصيلي.

فتبينّ من جميع ما ذكرنا: أنّ الحقّ في محلّ الكلام هو العلّيّة التامّة بالنسبة إلىٰ كلتا المرتبتين، وكأنّه لذلك عدل عنه في الاشتغال، وسيأتي تفصيل الكلام هناك، ولكن لا إشكال في كونه مقتضياً فيما ذكره في الفرض، وحينئذٍ إذا علم المانع، وهو جعل حكم ظاهريٍّ: في البين، فلا إشكال في عدم تأثيره، كما لا إشكال في التأثير إذا علم العدم.

وإنّما الإشكال فيما شُكَّ في ذلك؛ إمّا لإجمال أدلّه الأُصول وتردّدها ما بين جعل الحكم الظاهري علىٰ الإطلاق، وبين جعله في خصوص الجهل الخالي عن العلم، وإمّا لاحتمال وجود دليلٍ خاصّ، فهل يحكم بالتنجّز لقاعدة المقتضي والمانع مطلقاً، أو في خصوص المقام، أو لا؟ وجهان، ولم يُعلم من الماتن اختياره في البين.

(٨٢) قوله قدّس سرّه: (**بل الشبهة البدْويّة**).

و[لا](٢) يقال: إنّ التكليف فيها غير مقطوع، فكيف يلزم المناقضة.؟!

فإنّه يقال: إنّ احتماله كافٍ؛ لأنّ احتمال التناقض كالقطع به، كما أشرنا إليه سابقاً.

---

(١) ما بين المعقوفتين شطب عليهاالمصنّف ـ قدّس سرّه ـ في النسخة المصحّحة من قبله، وأثبتناها من نسخ أُخرىٰ؛ لورود حاشيتين للمحقّق المشكيني ـ رحمه الله ـ عليها.

(٢) في الأصل: «ويقال»، الصحيح ما أثبتناه.

فإنّـه يقـال: كيف المقـال في موارد ثبـوتـه(٨٣) في أطـراف غير محصورة، أو في الشبهات البدويّة مع القطع به، أو احتماله، أو بدون ذلك]؟!(٨٤) ضرورة عدم تفاوت في المناقضة [بين التكليف(١) الواقعي

---

(٨٣) قوله قدّس سرّه: (فإنّه يقال: كيف المقال في موارد ثبوته..) إلىٰ آخره.

ظاهره: أنّ جعل الحكم الظاهري في الشبهتين الغير المحصورة والبدْويّة علىٰ قسمين:

الأوّل: ما يقطع بعدم الفعليّة، بل التكليف إنشائيّ صِرْف.

الثاني: ما يقطع بها علىٰ تقدير الوجود، ومورد النقض هو الثاني.

ولا يخفىٰ أنّ مجاري الأُصول هو القسم الثاني، لا الأوّل؛ لأنّها وظائف عمليّة لابدّ فيها من ترتّب أثرٍ عمليّ، وهو مفقود في القسم الأوّل، كما لا يخفىٰ، ولعلّه لذا ضرب القلم علىٰ قوله: (يقال..) إلىٰ قوله: (أو بدون ذلك).

(٨٤) قوله قدّس سرّه: (مع القطع به أو احتماله أو بدون ذلك(٢)..) إلىٰ آخره.

الأوّل: في الشبهة الغير المحصورة.

الثاني: في البدْويّة مع الالتفات.

الثالث: فيها مع الغفلة أو مع الجهل المركّب؛ بناءً علىٰ جريان أدلّة الأُصول الشرعيّة فيهـا ـ أيضاً ـ كالبراءة العقليّة؛ لأنّ موضوعها عدم العلم، لا خصوص الشكّ، وهو شامل لها.

أيضاً لا يقال: كيف تجري البراءة العقليّة مع أنّ عدم التنجّز في الصورتين

---

(١) في بعض النسخ: «المكلّف»، وهو سهو.

(٢) في الأصل: «أو بدونه»، وما أثبتناه هو الموافق لمتن «الكفاية».

والإذن بالاقتحام[1] في مخالفته بين الشبهات أصلاً][2]، فما به التفصّي عن المحذور فيهما كان به التفصّي عنه في القطع به في الأطراف المحصورة أيضاً، كما لا يخفىٰ، [وقد أشرنا إليه سابقاً(٨٥)، ويأتي[3] إن شاء الله مفصّلاً(٨٦)][4].

مستند إلىٰ عدم القدرة؛ لعدم قدرة الغافل أو الجاهل المركّب علىٰ الاحتياط؟!.

فإنّه يقال: إنّ الجهل وعدم القدرة علّتان مستقلّتان في رفع التنجّز، وإذا اجتمعا يكون الرفع مستنداً إلىٰ كليهما دون أحدهما المعيّن لئلا يلزم الترجيح بلا مرجّح، فيصحّ ـ حينئذٍ ـ أن يقال: إنّ البراءة العقليّة جارية.

نعم يمكن القول بعدم جريان النقليّة لعدم أثرٍ عمليٍّ في البين؛ لأنّ القاطع بالخلاف أو الغافل لا يمكن له الاحتياط، إلّا فيما كان بقاء الفعليّة ملازماً مع الإعادة.

(٨٥) قوله قدّس سرّه: (وقد أشرنا إليه سابقاً).

في ذيل الأمر الرابع.

(٨٦) قوله قدّس سرّه: (ويأتي إن شاء الله ـ مفصّلاً).

في جعل الأمارات.

وحاصل ما ذكره في المقامين: كون الواقع فعليّاً تعليقيّاً، والحكمِ الظاهريّ فعليّاً حتميّاً، وهما خلافان لا ضدّان.

---

(١) في بعض النسخ: «في الاقتحام».

(٢) ما بين المعقوفتين أُثبت في بعض النسخ كنسخة بدل، وأُثبت محلّها: (عدم تفاوت في المناقضة بينهما بذلك أصلاً).

(٣) تقدّم في الأمر الرابع عند قوله: (قلت: لا بأس باجتماع..) إلىٰ آخره، ويأتي في أوائل البحث عن حجيّة الأمارات.

(٤) شطب المصنّف علىٰ هذه العبارة في نسخة مصحّحة من قبله.

نعم كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرّد الاقتضاء، لا في العلّيّة التامّة(*)، فيوجب تنجّز التكليف ـ أيضاً ـ لو لم يمنع عنه مانع عقلاً، كما كان في أطراف كثيرة(٨٧) غير محصورة، أو شرعاً كما فيما أذن

(*) لكنّه لا يخفىٰ أنّ التفصّي عن المناقضة ـ علىٰ ما يأتي ـ لمّا كان بعدم المنافاة [١] بين الحكم الواقعي ـ ما لم يصر فعليّاً ـ والحكم الظاهري الفعلي، كان الحكم الواقعي في موارد الأُصول والأمارات المؤدّية إلىٰ خلافه ـ لا محالة ـ غير فعلي، فحينئذٍ[٢] فلا يجوّز العقل ـ مع القطع بالحكم الفعلي ـ الإذن في مخالفته، بل يستقلّ ـ مع قطعه ببعث المولىٰ أو زجره ولو إجمالاً ـ بلزوم موافقته وإطاعته.

نعم لو عرض بذلك عسر موجب لارتفاع فعليّته شرعاً أو عقلاً، كما إذا كان مُخلّاً بالنظام، فلا تنجّز حينئذٍ، لكنه لأجل عروض الخلل في المعلوم، لا لقصور العلم عن ذلك، كما كان الأمر كذلك فيما إذا أذن الشارع في الاقتحام، فإنه ـ أيضاً ـ موجب للخلل في المعلوم[٣]، لا المنع[٤] عن تأثير العلم شرعاً.

وقد انقدح بذلك: أنه لا مانع عن تأثيره شرعاً أيضاً، فتأمّل جيّداً. المحقّق الخراساني قدّس سرّه.

(٨٧) قوله قدّس سرّه: (**مانع عقلاً كما كان في أطراف كثيرة..**) إلىٰ آخره.

لا يخفىٰ أنّ المانع في الشبهة الغير المحصورة عقليّ إذا لم يقدر علىٰ الاحتياط، وإلّا فلا يكون كذلك، كما إذا كان عسراً، أو بلا عسر أيضاً.

---

(١) في بعض النسخ: «بعدم المنافاة والمناقضة»، وما أثبتناه موافق لنسخ أُخرىٰ معتمدة.

(٢) في بعض النسخ: «وحينئذٍ»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٣) في بعض النسخ: «بالمعلوم»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٤) في بعض النسخ: «للمنع»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

الشارع في الاقتحام فيها، كما هو ظاهر «كلّ شيء[٨٨] فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتّىٰ تعرف الحرام منه بعينه»[١].

وبالجملة: قضيّة صحّة المؤاخذة علىٰ مخالفته، مع القطع به بين أطراف محصورة، وعدم صحّتها مع عدم حصرها، أو مع الإذن في الاقتحام فيها، هو كون القطع الإجمالي مقتضياً للتنجز، لا علّة تامّةً.

وأمّا احتمال أنه بنحو الاقتضاء[٨٩] بالنسبة إلىٰ لزوم الموافقة القطعيّة، وبنحو العلّيّة بالنسبة إلىٰ الموافقة الاحتماليّة وترك المخالفة القطعيّة، فضعيف جدّاً؛ ضرورة أنّ احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع[٩٠] بثبوتهما في الاستحالة،

---

(٨٨) قوله قدّس سرّه: (كما هو ظاهر كلّ شيء. .) إلىٰ آخره.

سيأتي تقريب ظهوره في الشمول لأطراف العلم في باب الاشتغال بوجهين، فانتظر.

(٨٩) قوله قدّس سرّه: (وأمّا احتمال أنّه بنحو الاقتضاء. .) إلىٰ آخره.

كما قال به الشيخ ـ قدّس سرّه ـ علىٰ ما تقدّم.

(٩٠) قوله قدّس سرّه: (ضرورة أنّ احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع. .) إلىٰ آخره.

بيان ذلك: أنّه إن فرض محلّ الكلام ما كان الفعليّة معلّقةً علىٰ جعل الحكم الظاهري ـ كما هو مفروض المتن ـ وقلنا بأنّ الفعلي التعليقي ليس ضدّاً فعلاً للحكم الفعلي، فلا يلزم المحذور، لا في الإذن في أحدهما ولا في كليهما.

---

(١) الكافي ٥: ٣١٣/ ٣٩ باب النوادر من كتاب المعيشة، التهذيب ٧: ٢٢٦/ ٨ باب ٢١ من الزيادات، الفقيه ٣: ٢١٦/ ٩٢ باب ٩٦ في الصيد والذبائح.

فلا يكـون عدم[1] القـطع بذلـك[91] معهـما[2] موجبـاً لجواز الإذن في الاقتحـام، بل لو صحّ معهـما[3] الإذن في المخالفة الاحتمالية صحّ في القطعيّة أيضاً، فافهم.

ولا يخفىٰ أنّ المناسب للمقام[92] هو البحث عن ذلك، كما أنّ

وإن قلنـا بالتضادّ بينهما فاللازم في [الثاني][4] القطع بالمناقضة، وفي الأوّل احتماله[5]، وهما معاً مستحيلان.

وإن فرض محلّ الكلام ما كان فعليّاً حتميّاً، فلا إشكال في لزوم احتمالها في الأوّل، والقطع بهما في الثاني، وقد عرفت أنّ الأوّل كالثاني في الاستحالة، فهذا القول ضعيف جدّاً.

(٩١) قوله قدّس سرّه: (فلا يكون هدم القطع بذلك..) إلىٰ آخره.

أشار إلىٰ ثبوت المتناقضين؛ حيث إنّه في الإذن في أحدهما محتمل لا مقطوع، وضمير «معها» راجع إلىٰ المخالفة الاحتماليّة المعلومة[6] بقرينة المقام.

(٩٢) قوله قدّس سرّه: (ولا يخفىٰ أنّ المناسب للمقام..) إلىٰ آخره.

وقد ذكر الشيخ ـ قدّس سرّه ـ في الرسالة[7] بأنّ لتأثير العلم الإجمالي مرتبتين:

إحداهما: حرمة المخالفة القطعيّة.

الثانية: وجوب الموافقة القطعيّة.

---

(١) في بعض النسخ: «هدم القطع»، وفي الأكثر كما أثبتناه، وهو الصحيح.

(٢) في بعض النسخ: «معها»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٣) لم ترد في بعض النسخ المعتمدة، وفي نسخ معتمدة أُخرىٰ حذفت، وفي ثالثة: «معها».

(٤) في الأصل: (غير القطع)، والاستظهار الذي أثبتناه هو الصحيح.

(٥) الموافق للسياق: «احتمالها»، أي احتمال المناقضة.

(٦) في الأصل: «المعلوم».

(٧) فرائد الأُصول: ٢٤٠ و ٢٤٤.

المناسب في باب البراءة والاشتغال ـ بعد الفراغ ها هنا عن أنّ تأثيره في التنجّز بنحو الاقتضاء لا العلّيّة ـ هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً أو

والمتكفّل للأُولىٰ[1] هو باب القطع، وللثانية[2] هو باب الاشتغال، وحينئذٍ لا يلزم تكرار عن ذكر العلم الإجمالي في كلا المقامين.

ولعلّ وجه ما ذكره: أنّه لو لم يحرم المخالفة القطعيّة لكان ذلك من جهة[3] أنّ العلم الإجمالي غير حجّة، والمناسب البحثُ عنها في باب حجّيّة القطع، بخلاف وجوب الموافقة؛ فإنّه ملحوظ بالنسبة إلىٰ كلّ واحد واحد من الأطراف، ولمّا كان الجهل فيه ـ الذي هو موضوع للأُصول ـ موجوداً، ناسَبَ البحث عنه في باب الأُصول، وقد أشار الماتن إلىٰ أنّ المناسب في المقام ليس ذلك، بل المناسب البحث في أنّه هل تأثيره بنحو الاقتضاء، أو العلّيّة، أو ليس له أحد النحوين بالنسبة إلىٰ كلتا المرتبتين؟

وحينئذٍ إن قلنا بالأخير بالنسبة إلىٰ كلتيهما، فلا مجال للبحث عنه فيهما في باب الاشتغال، بل مورده داخل في مبحث البراءة.

وإن قلنا بالأوّل بالنسبة إلىٰ كلتيهما، فيبحث في باب الاشتغال عن وجود المانع وعدمه.

وإن قلنا بالثاني فلا مجال للبحث عنه فيه أيضاً؛ لعدم تعقّل المانع حينئذٍ.

وإن قلنا بالاقتضاء بالنسبة إلىٰ وجوب الموافقة، والعلّيّة بالنسبة إلىٰ حرمة المخالفة، فلا يبقىٰ مجال للبحث عنه بالنسبة إلىٰ الثانية فيه، ويبقىٰ له مجال بالنسبة

---

(١) كذا، والصحيح: والمتكفّل بالأُولىٰ. .

(٢) في الأصل: «وللثاني»، والصحيح: وبالثانية؛ أي والمتكفّل بالثانية، وهي الموافقة القطعيّة.

(٣) في الأصل: «جهته»، والصحيح ما أثبتناه.

عقلاً وعدم ثبوته، كما لا مجال بعد البناء علىٰ أنه بنحو العلّيّة للبحث عنه هناك أصلاً، كما لا يخفىٰ.

هذا بالنسبة إلىٰ إثبات التكليف وتنجّزه به.

وأمّا سقوطه به؛ بأن يوافقه إجمالاً[٩٣]، فلا إشكال فيه في التوصّليّات.

إلىٰ الأُولىٰ، فالتعرّض[١] لحرمة المخالفة في باب القطع، ولوجوب الموافقة في باب الاشتغال ـ كما ذكره الشيخ قدّس سرّه ـ لا وجه له.

(٩٣) قوله قدّس سرّه: **(وأمّا سقوطه به؛ بأن يوافقه إجمالاً..)** إلىٰ آخره.

لا بدّ من بيان أُمور:

الأوّل: أنّ الكلام في جواز الاحتياط والموافقة الإجماليّة، لا فرق فيه بين ثبوت التكليف بالعلم التفصيلي ـ ومثاله واضح ـ أو بالعلم الإجمالي، كما إذا علمنا إجمالاً بوجوب الجمعة أو الظهر، فهل يكفي إتيانهما مرّتين بثوبين أحدهما نجس، أو بالحجّة الأُخرىٰ من أمارة شرعيّة، أو ظنّ انسدادي علىٰ الحكومة؟

الثاني: أنّه لا إشكال في الاكتفاء به في التوصّليات مطلقاً؛ لعدم جريان ما توهّم من أدلّة المنع فيها، كما سيظهر.

وكذلك لا إشكال فيه إذا لم يمكن الموافقة التفصيليّة بتحصيل علم تفصيلي، أو حجّة أُخرىٰ شرعيّة، أو ظنّ انسداديّ علىٰ الحكومة، ولا خلاف، إنّما الإشكال والخلاف فيما أمكن أحد الأُمور الثلاثة.

الثالث: أنّ الاحتياط إمّا أن لا يستلزم التكرار، كما إذا تردّد الأمر بين الأقلّ والأكثر، أو يستلزمه، كما إذا دار الأمر بين المتباينين، وبضربه في الأقسام الثلاثة المتقدّمة[٢] يصير أقسام محلّ النزاع ستّة، فلابدّ ـ حينئذٍ ـ من التكلّم في مقامات ستّة.

---

(١) في الأصل: «فالمتعرّض»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) في الأصل: «المقدّمة»، والصحيح ما أثبتناه.

وأمّا في العباديّات(١) فكذلك فيما لا يحتاج إلىٰ التكرار(٩٤)، كما إذا

---

(٩٤) قوله قدّس سرّه: (أمّا في العباديّات فكذلك فيما لا يحتاج إلىٰ التكرار. .) إلىٰ آخره.

هذا هو المقام الأوّل؛ لتصريحه بعد ذلك: بأنّه في قبال التمكّن من العلم التفصيلي.

وما يمكن أن يستدلّ به لبطلان الاحتياط فيه أُمور:

الأوّل: الإجماع المنقول.

وفيه: مضافاً إلىٰ منع حجّيّته، احتمال كون مدركه ـ لولا القطع به ـ أحد الوجوه الآتية.

الثاني: لزوم الإخلال بقصد الأمر في نفس المركّب.

الثالث: لزوم الإخلال بقصد الوجه وصفاً أو غايةً في أيضاً.

الرابع: لزوم الإخلال بالتميّز في أيضاً.

أقول: قبل الشروع في بيان بطلان تلك الوجوه الثلاثة لابدّ من بيان معنىٰ تلك الأُمور، فنقول: أمّا قصد الأمر فمعناه كون الداعي إلىٰ إتيان المأتيّ به هو وجود الأمر به، وهو ممكن في كلّ احتياط؛ سواء كان في الأقلّ والأكثر، أو المتباينين، أو في الشبهة البدويّة؛ لأنّ الآتي بالمشكوك الوجوب بداعي أمره الاحتمالي قد أتاه علىٰ تقدير وجوبه بداعي أمره، فيكون إمكانه في المقام أوضح.

وأمّا معنىٰ(٢) قصد الوجه توصيفاً أو غايةً فمعناه: إتيان المأتيّ به موصوفاً بوجوبه بداعي وجوبه مثلاً، فالآتي بمشكوك الوجوب في الشبهة البدْويّة بما هو محتمل الوجوب بداعي احتمال وجوبه قد وصفه بالوجوب، وأتاه بهذا الداعي علىٰ

---

(١) في بعض النسخ: «وأما العباديّات»، وفي بعض آخر: «وأمّا في العبادات»، وفي ثالثة: «وأمّا في العبادة»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٢) لا يخفىٰ زيادة كلمة «معنىٰ» هنا.

تردّد أمر عبادة بين الأقلّ والأكثر؛ لعدم الإخلال بشيء ممّا يعتبر ـ أو

تقدير كونه واجباً واقعاً، فيكون في المقام أوضح.

وفيه[1] يظهر وقوع الاشتباه في أكثر موارد فقد العلم التفصيلي؛ حيث علّلوا عدم جواز الاحتياط: بأنّ قصد الوجه غير ممكن.

وأمّا التميز: فمعناه العلم حين الإتيان بكون المأتيّ مأموراً به أو لغواً، وعلىٰ الأوّل كونه واجباً أو مستحبّاً، وهو غير ممكن في المتباينين والشبهة البَدْويّة.

وأمّا المقام ففيه تفصيل يأتي.

إذا عرفت ذلك فيرد علىٰ الأوّل: مضافاً إلىٰ منع لزوم خصوص قصد امتثال الأمر في العبادة، بل الأعمّ منه ومن سائر وجوه القرب، أنّه ممكن.

وعلىٰ الثاني: منع اعتباره أوّلاً: إمّا للوجدان الحاكم بعدم اعتباره، وإمّا للإطلاق؛ بناءً علىٰ التحقيق من جواز التمسّك به في القيود الناشئة عن الأمر، كما تقدّم في بحث التوصّل والتعبّد، وإمّا للأصل العقلائي المتقدّم هناك أيضاً.

وأنّه ممكن ثانياً.

وعلىٰ الثالث: منع اعتباره أوّلاً؛ للوجوه الثلاثة المتقدّمة آنفاً.

ومنع عدم إمكانه علىٰ الإطلاق ثانياً.

بيانه: أنّه إذا كان المشكوك مردّداً بين كونه جزءً واجباً أو جزءً مستحبّاً؛ فلأنّ طبيعة الواجب تنطبق عليه؛ لذا تكون الصلاة المشتملة علىٰ القنوت من مصاديق الواجب حقيقة بشراشر وجوده، وهذا نظير الإنسان الصادق علىٰ الواجد للأجزاء الغير المعتبرة في القوام والفاقد لها.

نعم لو كان مردّداً بين اللغويّة والجزئيّة لما كان التميز ممكناً؛ لأنّه لو كان أجنبيّاً لما كان ينطبق الواجب علىٰ المأتيّ به بشراشر وجوده، فحينئذٍ لا يحصل العلم بكون المأتيّ به بشراشر وجوده واجباً.

---

(١) كذا، والصحيح: «ومنه».

. . . .

ومنه يظهر ما في إطلاق المتن من عدم الإخلال بالتميّز مطلقاً.

الخامس: لزوم الإخلال بقصد الأمر في نفس المشكوك الجزئيّة.

السادس: لزوم الإخلال بقصد الوجه فيه.

وقد علم حالهما ممّا تقدّم.

السابع: لزوم الإخلال بالتميّز فيه أيضاً.

وفيه: أنّه وإن لزم إلّا أنّه غير معتبر؛ للوجوه الثلاثة المتقدّمة.

الثامن: لزوم الإخلال بقصد الجزئيّة.

وفيه أوّلاً: أنّه ممكن؛ لأنّ الجزئيّة علىٰ تقدير وجودها مقصودة. ومنه يظهر ما في حكم المتن بالإخلال به.

وثانياً: أنّه لو سُلّم عدم إمكانه فإنّما هو في القسم الثاني، وأمّا في القسم الأوّل فهو ممكن؛ للعلم بالجزئيّة.

وثالثاً: منع اعتباره؛ للوجدان والإطلاق، وأمّا الأصل العقلائي فلا يجري هنا؛ لأنّ من جملة مقدّماته كون المشكوك ممّا يغفل عنه العامّة، وقصد الجزئيّة أمر مركوز لهم عند إتيان المركّبات.

التاسع: لزوم الإخلال بقصد الجزئيّة علىٰ وجه الجزم.

وفيه أوّلاً: منع الاعتبار؛ للوجهين المتقدمين آنفاً.

وثانياً: أنّ لزومه علىٰ الإطلاق ممنوع، وإنّما لزم في القسم الثاني.

العاشر: بعض الأخبار، وسيأتي الجواب عنه إن شاء الله تعالىٰ.

يحتمـل اعتباره(٩٥) ـ في حصول الغرض منها، ممّا لا يمكن أن يؤخذ فيها(٩٦)، فإنه نشأ من قِبَل الأمر بها، كقصد الإطاعة والوجه والتمييز(١) فيما إذا أتىٰ بالأكثر، ولا يكون إخلال ـحينئذٍـ إلّا بعدم إتيان ما احتمل جزئيّته علىٰ تقديرها بقصدها، واحتمال دَخْل قصدها في حصول الغرض ضعيف في الغاية وسخيف إلىٰ النهاية.

وأمّا فيما احتاج(٩٧) إلىٰ التكرار، فربما يشكل من جهة الإخلال

---

(٩٥) قوله قدّس سرّه: **(أو يحتمل اعتباره. .)** إلىٰ آخره.

ما ذكره مبنيّ علىٰ مختاره: من كون محتمل الاعتبار من القيود الناشئة من الأمر غير ممكن التمسّـك فيه بالإطـلاق(٢)، فيجب الاحتياط، وإلّا فالمختـار جريان الإطلاق، كما أشرنا إليه هنا، وتقدّم مشروحاً في باب التوصّلي والتعبدي.

(٩٦) قوله قدّس سرّه: **(مما لا يمكن ان يؤخذ فيها. .)** إلىٰ آخره.

قد تقدّم إمكان أخذه فيها هناك، فراجع.

(٩٧) قوله قدّس سرّه: **(وأما فيما احتاج. .)** إلىٰ آخره.

هذا هو القسم الثاني، وما استدلّ أو يمكن به الاستدلال لبطلانه فيه وجوه:

الأوّل: الإجماع المنقول.

وقد تقدّم جوابه في سابقه.

الثاني: لزوم الإخلال بقصد الأمر.

وقد تقدّم جوابه ـأيضاًـ في سابقه.

الثالث: لزوم الإخلال بقصد الوجه التوصيفي والغائي.

الرابع: لزوم الإخلال بالتميّز.

---

(١) في أكثر النسخ: «والتميّز»، والأصحّ ما أثبتناه من نسخ أُخرىٰ معتمدة.

(٢) في الأصل: «بإطلاق»، والصحيح ما أثبتناه.

بالوجه تارة، وبالتمييز[1] أُخرىٰ، وكونه لعباً وعبثاً ثالثة.

وأنت خبير بعدم الإخلال بالوجه(٩٨) بوجه في الإتيان ـ مثلاً ـ بالصلاتين المشتملتين علىٰ الواجب لوجوبه، غاية الأمر أنه لا تعيين له ولا تمييز[2]، فالإخلال إنّما يكون به(٩٩)، واحتمال اعتباره ـ أيضاً ـ في غاية

الخامس: لزوم اللعب بأمر المولىٰ.

وقد ذكر في العبارة هذه الثلاثة.

السادس: بعض الأخبار علىٰ ما سيأتي تفصيله مع جوابه.

(٩٨) قوله قدّس سرّه: **(بعدم الإخلال بالوجه..)** إلىٰ آخره.

كما شرحناه في القسم الأوّل، مضافاً إلىٰ منع اعتباره؛ للوجوه الثلاثة المتقدّمة.

(٩٩) قوله قدّس سرّه: **(فالإخلال إنّما يكون به..)** إلىٰ آخره.

ربّما يتوهّم إمكانه في المقام، ولكن فيما كان الفعلان حاصلين دفعةً، كما إذا أمر بعتق رقبة وأشبهت بحُرّ، فقال: «أنتما حُرّان لوجه الله»، فالتميّز حاصل بالنسبة إلىٰ كليهما؛ للعلم بثبوت واجب في ذمّته عند الإتيان.

وأمّا إذا كانا حاصلين تدريجاً فبالنسبة إلىٰ الوجود الأوّل، نعم في زمان إتيان الثاني لا علمَ بالوجوب.

وفيه أوّلاً: أنّ التميّز عبارة عن العلم بكون المأتيّ به مأموراً به أو غيره، وعلىٰ الأوّل بكونه واجباً أو مندوباً، وهذا لا يتحقّق بالعلم بوجوب شيء في ذمّته عن الإتيان.

وثانياً: أنّ العلم بالوجوب في الذمّة حاصل عند إتيان الفعل الثاني ـ أيضاً ـ

---

(١) في أكثر النسخ: «وبالتميّز»، والأصحّ ما أثبتناه من نسخ أُخرىٰ معتمدة.

(٢) في أكثر النسخ: «ولا تميّز»، والأصحّ ما أثبتناه من نسخة أُخرىٰ معتمدة.

الضعف؛ لعدم عين منه ولا أثر في الأخبار، مع أنه ممّا يغفل عنه غالباً، وفي مثله لابـدّ من التنبيه علىٰ اعتباره ودخله في الغرض، وإلّا لأخلّ بالغرض، كما نبّهنا عليه سابقاً[(١)].

وأمّـا كون التكـرار لعباً وعبثاً ـ فمع أنه ربما يكون لداعٍ [(١٠٠)] عقلائيّ ـ إنّما يضرّ إذا كان لعباً[(١٠١)] بأمر المولىٰ، لا في كيفيّة إطاعته بعد

بمتقضىٰ الاستصحاب، غاية الأمر أنّ الوجوب المعلوم عند الإتيان الأوّل واقعيّ، وعند الإتيان الثاني ظاهريّ.

وهنا توهّم آخر في إمكان التمّيز ذكره في الرسالة[(٢)]، وأجاب عنه، وإن كان بعض ما ذكره في الجواب لا يخلو عن نظر، وقد تعرّض لذلك في أواخر المسألة الأُولىٰ من المسائل الأربعة في الشبهة الوجوبيّة الدائرة بين المتباينين، فراجع، إلّا أنّ أصل التوهّم ضعيف في أصله، كما لا يخفىٰ علىٰ من راجعه.

وحينئذٍ فالأولىٰ في الجواب منع اعتباره؛ إمّا لما ذكره الماتن في الأصل العقلائي، وإمّا للوجدان، وإمّا للإطلاق.

(١٠٠) قوله قدّس سرّه: (فمع أنّه ربما يكون لداعٍ . .) إلىٰ آخره.

كما إذا كان تحصيل العلم أشقّ عليه بوجه، أو مساوياً مع الاحتياط .

(١٠١) قوله قدّس سرّه: (إنّما يضرّ إذا كان لعباً . .) إلىٰ آخره.

وحاصل ذلك: أنّ اللعب مطلقاً علىٰ تقدير تسليمه كذلك، أو إذا لم يكن داعٍ عقلائيّ، يتصوّر علىٰ وجهين:

الأوّل: ما كان غرضه اللعب بأمر المولىٰ والاستهزاء به.

الثاني: أن يكون غرضه اللعب في كيفيّة إطاعـة الأمـر الواقعي الصادر من

---

(١) وذلك في مبحث التعبّدي والتوصّلي.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

حصول الداعي إليها، كما لا يخفىٰ، هذا كلّه في قبال ما إذا تمكّن من القطع ـ تفصيلاً ـ بالامتثال.

وأمّا إذا لم يتمكّن إلّا من الظنّ به كذلك[١٠٢]، فلا إشكال في تقديمه علىٰ الامتثال الظنّي لو لم يقم دليل علىٰ اعتباره، إلّا فيما إذا لم

المولىٰ، وعلىٰ الثاني لا يكاد يقدح فيما هو المعتبر في العبادة من قصد إطاعة الأمر، وعلىٰ الأوّل وإن كان كذلك، إلّا أنّه ليس للاحتياط ـ حينئذٍ ـ خصوصيّة، بل هو الحال في الأمر المعلوم تفصيلاً أيضاً؛ لأنّه إذا أتىٰ بمتعلّقه لعباً بطل العمل.

(١٠٢) قوله قدّس سرّه: **(وأمّا إذا لم يتمكّن إلّا من الظنّ به كذلك..)** إلىٰ آخره.

هذا شروع في حكم الأقسام الأربعة الباقية: وهي الاحتياط في مقابل الظنّ المعتبر بالخصوص، وفي مقابل الظنّ الانسدادي، وعلىٰ كلا التقديرين يكون مع الحاجة إلىٰ التكرار، وعدمها.

وملخصّ الكلام في حكم الجميع: أنّ حجّيّة الظنّ مطلقاً إن كانت مشروطةً بعدم إمكان الاحتياط، فلا إشكال في كون المتيقّن هو الاحتياط؛ لعدم حجّة في البين حسب الفرض.

وإن لم تكن مشروطةً به، فإن كان ظنّاً انسداديّاً، وكان من مقدّماته بطلان الاحتياط؛ للزوم الاختلال، تعينّ الظنّ.

وإن كان من مقـدّمـاته عدم وجوبه، أو كان ظنّاً خاصّاً، فالكلام فيه هو الكلام في العلم التفصيلي من غير فرق، مع أنّ تقديم الامتثال التفصلي الظنّي علىٰ الاحتياط للوجوه المتقدّمة ـ علىٰ تقدير تسليمها ـ إنّما يتمّ في الأمارات الشرعيّة؛ بناءً علىٰ جعل مؤدّياتها، وأمّا في الظنّ الانسدادي علىٰ الحكومة، أو فيها بناءً علىٰ الحقّ من عدم الجعل، فلا؛ لأنّ الوجه الظاهري مقطوع العدم، والواقعي مشكوك.

يتمكّن منه، وأمّا لو قام علىٰ اعتباره مطلقاً، فلا إشكال في الاجتزاء بالظنّي(١٠٣) كما لا إشكال في الاجتزاء بالامتثال الإجمالي في قبال الظنّي، بالظنّ المطلق المعتبر بدليل الانسداد؛ بناءً علىٰ أن يكون من مقدّماته عدم وجوب الاحتياط، وأما لو كان من مقدّماته بطلانه ـ لاستلزامه العسر المخلّ بالنظام، أو لأنه ليس من وجوه الطاعة(١٠٤) والعبادة، بل

---

(١٠٣) قوله قدّس سرّه: (**فلا إشكال في الاجتزاء بالظنّي..**) إلىٰ آخره.

الظاهر أنّ مراده منه الظنّ الخاصّ؛ لتعرّضه للانسدادي بعد هذه العبارة.

وفيه: أنّ المناسب نفي الإشكال في الاجتزاء بالامتثال الإجمالي وإن كان مفهوماً من لفظ الاجتزاء؛ لأنّ الكلام مسوق لبيان جوازه وعدمه.

(١٠٤) قوله قدّس سرّه: (**أو لأنّه ليس من وجوه الطاعة..**) إلىٰ آخره.

لا معنىٰ لذكره بالخصوص من بين الوجوه المستدلّ بها علىٰ بطلان الاحتياط، مع أنّه قد علم بطلانه ممّا تقدّم، فلا وجه للإعادة.

بقي أمران:

الأوّل: ذكر ما يمكن الاستدلال به من الأخبار لبطلان الاحتياط مطلقاً احتاج إلىٰ التكرار أو لا، وهو خبران:

أحدهما: ما استدلّ به شيخنا المحقّق الورع التقي الشيرازي ـ طاب ثراه ـ من صحيح أبي أيوب أبراهيم بن عثمان الخزّاز، عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ في حديث، قال: «إنّ شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدّوا بالتظنّي(١)»(٢).

الثاني: خبر الفضل بن شاذان، عن الرضا ـ عليه السلام ـ نقله الصدوق ـ قدّس سرّه ـ في عيون الأخبار، بإسناده عن الفضل المذكور في كتابه إلىٰ المأمون ـ

---

(١) في الأصل: «بالظنّي»، والصحيح ما أثبتناه من المصدر.

(٢) الوسائل ٧: ٢٠٩/ ١٠ باب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان.

هو نحو لعب وعبث بأمر المولىٰ فيما إذا كان بالتكرار، كما توهّم ـ فالمتعيّن

لعنه الله ـ : «وصيام شهر رمضان فريضة، يصام للرؤية ويفطر للرؤية»[١].

ورواه في «تحف العقول»[٢] مرسلاً.

وفي «الخصال»[٣] بإسناده عن الأعمش، عن جعفر بن محمد ـ عليه السلام ـ في حديث شرائع الدين.

وتقريب الاستدلال: أنّ قوله: «فلا تؤدّوا بالتظنّي»[٤] وقوله: «يصام» تفريع ونتيجة للقياس المتقدّم المصرّح بصغراه المطويّ[٥] كبراه، وهي قوله: «إنّ كلّ فريضة لا تؤدّىٰ بالظنّ» في الأوّل، وأنّ كلّ فريضة لا يُدخل فيه[٦] بالشكّ [في الثاني][٧] كما لا يخفىٰ، فحينئذٍ يدلّ الخبران بمقتضىٰ الكبرىٰ الكلّيّة علىٰ اعتبار التميّز في العبادة الفريضة، وأنّه لا يكفي الإتيان مع الشكّ في وجوب المأتيّ به.

والجواب عنه بوجوه:

الأوّل: أنّ احتمال إرادة الفرض الكتابي من الفريضة مساوٍ ما احتمال إرادة مطلق الواجب؛ لكثرة إطلاقها علىٰ الأوّل في الأخبار، فحينئذٍ لا يثبت اعتبار التميّز إلّا في الأقلّ.

---

(١) عيون أخبار الرضا ـ عليه السلام ـ ٢: ١/١٢٤ باب ٣٥ ما كتبه الرضا ـ عليه السلام ـ للمأمون في محض الإسلام وشرائع الدين، الوسائل ٧: ٢٦/١٨٧ باب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان.

(٢) تحف العقول عن آل الرسول صلّىٰ الله عليه وآله: ٣١٢ باب ما روي عن الإمام الرضا ـ عليه السلام ـ جوابه ـ عليه السلام ـ للمأمون في جوامع الشريعة، والحديث ورد بتفاوت في ألفاظه.

(٣) كتاب الخصال ـ للصدوق ـ ٢: ٩/٦٠٦ خصال من شرائع الدين، بتفاوت يسير.

(٤) في الأصل: «بالظنّ»، وما أثبتناه موافق للمصدر.

(٥) كذا، والأصحّ: «المطويّة».

(٦) كذا، والأصحّ: «فيها».

(٧) ما بين المعقوفين لم يرد في الأصل، فأثبتناه من الاستظهار المثبت في هامشه.

هو التنزّل عن القطع تفصيلاً إلىٰ الظنّ كذلك.

الثاني: أنّه لو سلّمنا الإطلاق فلا يثبت المطلوب أيضاً؛ لكونه أخصّ منه؛ لأنّ المدّعىٰ إثبات اعتباره في مطلق العبادة ولوكانت مندوبة.

الثالث: أنّ موردهما هو الشكّ في يومٍ أنّه من شعبان أو رمضان، والغالب في عدم إمكان العلم التفصيلي ولا الظنّ المعتبر، فيكون موردهما ممّا انعقد الإجماع علىٰ عدم اعتبار التميّز؛ لأنّ الظاهر انعقاده علىٰ سقوطه في صورة عدم إمكانه.

الرابع: أنّ المراد من الخبرين هو الصيام بعنوان كون من رمضان بقرينة ما يدلّ علىٰ صحته بقصد شعبان أو مع الترديد، لا مطلق الصيام مع عدم الجزم، فحينئذٍ لا يدلّان علىٰ اعتبار التميّز، بل يدلّان علىٰ اعتبار عدم قصد التشريع في الفريضة، كما لا يخفىٰ.

الخامس: مايرد علىٰ الأخير فقط من احتمال كون قوله: «يصام» صفة لقوله: «فريضة»، لا أنّه نتيجة للقياس المطوي كبراه، فحينئذٍ يدلّ علىٰ أنّ الصيام في شهر رمضان من الفريضة التي لا يدخل فيها[1] إلّا بيقين، وليس فيه قياس يدلّ بحسب كلّية كبراه علىٰ عموم الحكم، فتأمّل.

الثاني: أنّ الامتثال علىٰ أنحاء: ما يكون بالعلم التفصيلي، وما يكون بالظنّ المعتبر، وهو لو كان ظنّاً خاصّاً يكون في عرض العلم لو لم يكن حجّيّته مشروطة بعدم التمكّن من العلم، ولو كان كذلك أو ظناً مطلقاً ثابتاً حجّيّته بدليل الانسداد لم يكن في عرضه، بل يُكتفىٰ به بعد العجز عنه من غير فرق في الأخير بين الحكومة والكشف.

ومنه يظهر: فساد ما في تقرير بعض من عاصرناه[2]: مِن كون الظنّ الخاصّ

---

(١) في الأصل: «فيه»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) فوائد الأُصول ٣: ٧٠.

وعليه فلا مناص عن الذهاب إلىٰ بطلان عبادة تارك طريقي التقليد والاجتهاد، وإن احتاط فيها، كما لا يخفىٰ.

في عرض العلم مطلقاً، ومن كون الظنّ الانسدادي الكشفي ـ أيضاً ـ كذلك.

أمّا الأوّل فواضح.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ حجّيّة الظنّ المكشوف إنّما هو في تعيين الأحكام، لا في مقام الامتثال.

وما ذكره[1] ـ من أنّ المراد من انسداد باب العلم انسداده في معظم الأحكام لا في جميعها، ففي [الموارد التي][2] يمكن تحصيل العلم مع انسداده في معظم الأحكام، يكون الظنّ المستنتج حجّيّته من مقدّمات الانسداد بناءً علىٰ الكشف في عرض العلم ـ غير مفيد؛ إذ هذا لا يفيد في مقام امتثال ما تعيّن بالظنّ كما إذا ظنّ أنّ قبلة العراق ما بين المشرق والمغرب، فهذا الظنّ وإن كان حجّةً، إلّا أنّ الظنّ المتعلّق بأنّ هذه الجهة ما بين المشرق والمغرب، لا يكون حجّة، فضلاً عن المورد الذي لم ينسدّ فيه باب العلم في تعيين أصل حكمه، كما توهّمه، وقال[3]: إنّ (ظاهر كلام الشيخ ـ قدّس سرّه ـ عدم الفرق في الظنّ بين القول بالكشف وبين القول بالحكومة في تأخّر رتبة الامتثال به عن الامتثال العلمي.

قال[4] في مقام الردّ علىٰ مقالة المحقّق القمي[5] ـ رحمه الله ـ: والعجب ممّن يعمل بالأمارات من باب الظنّ المطلق، ثمّ يذهب إلىٰ عدم صحّة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد، والآخذ بالاحتياط.

---

(١) فوائد الأُصول ٣: ٧٠ ـ ٧١.

(٢) في الأصل: «موارد النهي»، والصحيح ما أثبتناه من المصدر.

(٣) في الأصل: «وتدلّ»، والظاهر أنه هو تصحيف.

(٤) فرائد الأُصول: ١٥/ سطر ١٦ ـ ١٧.

(٥) قوانين الأُصول ١: ٤٤٣ ـ ٤٤٤، ٢: ١٠٠ ـ ١٠١.

مَبْحَثُ الأَمَارَاتِ الغَيْرِ العِلْمِيَّةِ

أَوْ

مَبْحَثُ الظَّنِّ

[مبحث الأمارات غير العلميّة]

هذا بعض الكلام في القطع مما يناسب المقام، ويأتي بعضه الآخر في مبحث البراءة والاشتغال، فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد، وهو بيان[1] ما قيل باعتباره من الأمارات، أو صحّ أن يقال، وقبل الخوض في ذلك[(١٠٥)] ينبغي تقديم أُمور:

والإنصاف أنّ تعجّب الشيخ ـ قدّس سرّه ـ ليس في محلّه؛ فإنّ المحقّق القمي ـ رحمه الله ـ من القائلين بالكشف، فيكون حال الظنّ حال العلم)[2]. انتهىٰ.

وقد عرفت ما في هذا الكلام، وما يكون بالعلم الإجمالي، وقد عرفت أنّه في عرض العلم التفصيلي، ومنه ما يكون بالظنّ الغير المعتبر، ومنه ما يكون بالاحتمال.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه إن لم يقم دليل علىٰ تنجز التكليف [فلا][3] تقدّم لأحد هذه الأقسام علىٰ الآخر؛ لجواز ترك الامتثال بالمرّة، وإن قام فالأخير متأخّر عن الجميع ثمّ ما قبله، وأمّا الثلاثة الأُولىٰ فقد عرفت حالها، فلا نعيد.

قد تمّ بالخير مبحث القطع.

مبحث الظنّ

(١٠٥) قوله قدّس سرّه: **(وقبل الخوض في ذلك..)** إلىٰ آخره.

الغرض من هذا المقصد إقامة الدليل علىٰ وقوع حجّيّة الظنّ، وهو يتوقّف علىٰ أُمور ثلاثة:

---

(١) في بعض النسخ: «وهو في بيان»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٢) فوائد الأُصول: ٣: ٧١.

(٣) في الأصل: «فقد»، والاستظهار الذي أثبتناه هو الصحيح.

أحدها: أنه لا ريب في أنّ الأمارة(١٠٦) الغير العلميّة، ليست[1] كالقطع في كون الحجّيّة من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلّيّة، بل مطلقاً، وأنّ ثبوتها لها محتاج إلىٰ جعل أو ثبوت مقدّمات وطروء حالاتٍ

الأوّل: عدم ثبوت الامتناع الذاتي.

الثاني: عدم ثبوت الامتناع الوقوعي.

الثالث: تأسيس الأصل في المسألة حتّىٰ يكون هو المعوّل عند عدم الدليل علىٰ الحجّيّة وعدمها، ولذا احتاج ـ قدّس سرّه ـ إلىٰ بيان تلك الثلاثة قبل الخوض.

(١٠٦) قوله قدّس سرّه: (**أحدها: أنه لا ريب في أنّ الأمارة..**) إلىٰ آخره.

المقصود في هذا الأمر إثبات الإمكان الذاتي، بمعنىٰ أنّ الظنّ ليس فيه اقتضاء، لا بالنسبة إلىٰ الحجّيّة، ولا بالنسبة إلىٰ عدمها، نظير الجسم بالنسبة إلىٰ البياض وعدمه، ونظير الممكن بالنسبة إلىٰ الوجود والعدم، لا مثل الأربعة بالنسبة إلىٰ الزوجيّة؛ فإنّها لازمة لذاتها، ولا مثل الماهيّة الممتنعة بالنسبة إلىٰ العدم؛ فإنّ ذاتها تقتضي للعدم[2]، فحينئذٍ يكون ثبوت الحجّيّة وعدمها له[3] محتاجاً إلىٰ مرجّح، وهو جعل من الجاعل أو طروّ حالات يحكم العقل ـ حينئذٍ ـ بالحجّيّة.

وقبل الشروع في إقامة البرهان لابدّ من بيان اُمور:

أحدها: أنّ المبحوث عنه أعمّ من الثبوت والسقوط.

الثاني: أنّه لا فرق في نفي الاقتضاء بين العلّيّة التامّة، وبين الاقتضاء بمعنىٰ المتبادر عندهم، وهو كون الشيء مؤثّراً لولا المانع، والغرض نفي الاقتضاء بمعنىً مطلق، وإليه أشار بقوله: (بل مطلقاً).

الثالث: لا فرق بين مرتبة الاطمئنان من الظنّ وبين غيرها من الأمارات الغير

---

(١) في بعض النسخ: «ليس»، وهو اشتباه، والصحيح ما عليه الأكثر، وهو ما أثبتناه.

(٢) كذا، والصحيح: «تقتضي العدم..».

(٣) أي: للظنّ.

موجبة لاقتضائها الحجّيّة عقلاً ؛ بناءً علىٰ تقرير مقدّمات الانسداد بنحو الحكـومة ؛ وذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع(١٠٧) للحجّيّة بدون

المفيدة له، سواء أفادت الظنّ او لا .

وربّما يتـوهّم كون الاطمئنـان مقتضياً للحجّيّة بالمعنىٰ المتبادر، لا بالعلّيّة التامّة ؛ وذلك لتحقّق بناء العقلاء علىٰ العمل به، وهو حجّة ما لم يردع عنه الشارع .

وهو مدفوع : لأنّ مدرك هذا البناء ليس حكم العقل بثبوت هذا الاقتضاء في ذاتـه كما هو محلّ الكـلام، بل مدركـه تسهيل الأُمـور عندهم، فحينئذٍ لا يثبت المقـدّمتـان الأُخـريان، وهما عدم الردع، وعدم المانع ؛ ليكون الجميع دليلاً علىٰ الوقوع، لا علىٰ الاقتضاء الذاتي .

نعم لو كان مدركه هو الأوّل لثبت الاقتضاء والحاجة الىٰ المقدّمتين ـحينئذٍـ لإحـراز عدم المـانع، بخلاف الثاني، فإنّ الجميع دليل علىٰ الجعل نفسه فيما لا اقتضاء فيه لذاته .

(١٠٧) قوله قدّس سرّه : **(لوضوح عدم اقتضاء غير القطع . .)** إلىٰ آخره .

ويمكن الاستدلال علىٰ المطلب بوجوه :

الأوّل : ما أشار إليه بقوله : (هذا . .) .

وحاصله : أنّ العقل مستقلّ بأنّه ليس فيه اقتضاء للحجّيّة بأحد النحوين، وأنّـه إذا حصل الظنّ للعبد بتكليف من قِبَل المولىٰ، لا يحكم عقله بكونه منجّزاً عليه، وغير معذور منه علىٰ تقدير الإصابة لو لم يكن كذلك مع قطع النظر عنه، كما إذا لم يكن بيان من غير قِبَل هذا الظنّ مع علم إجماليّ أو غيره، وكان المورد من دون ملاحظة الظنّ المذكور من مجاري البراءة، وكذا لا يحكم بالمعذوريّة إذا تعلّق الظنّ بعـدم التكليف إذا لم يكن معذوراً من غير جهة الظنّ، كما إذا كان الشبهة قبل الفحص ، أو كان علم إجماليّ في البين، ولا يكون موافقته انقياداً ومخالفته تجرّياً إذا تعـلّق بتكليف مع عدم الإصابة، ومن المعلوم أنّه لو كان حجّةً ترتّب عليه تلك

ذلك ثبوتاً بلا خلاف، ولا سقوطاً(١٠٨) وإن كان ربما يظهر فيه من بعض

الآثار الأربعة.

الثاني: بناء العقلاء علىٰ عدم ترتّب تلك الآثار عليه بما هو؛ من دون مرجّحٍ خارجيّ، وهذا غير حكم العقل ولو كان مدركه في بعض الموارد هو نفس حكم العقل؛ إذ الظاهر أنّهما متباينان وإن كان بينهما عموم مطلق تحقّقاً؛ إذ كلّما كان للعقل حكم فبناء العقلاء قد تحقّق علىٰ العمل به، وليس العكس موجوداً بنحو الكلّيّة، كما في حجّيّة الظواهر وغيرها.

الثالث: نفي الخلاف. ولكن فيه: أنّه وإن كان الظاهر تحقّق نفيه في المقام، إلّا أنّ المعلوم كون مدركه أحد الوجهين الأوّلين، ولا أقل من الاحتمال، فلا يكون دليلاً آخر.

وأمّا ما قد يقال أيضاً: إنّ المسألة عقليّة غير قابلة للإجماع.

ففيه منع واضح؛ إذ هو لو كشف قطعاً عن قول المعصوم، كما في الإجماع الدخولي أو إمضائه، كما في اللفظي أو الحدسي، فلا يبقىٰ ريب في حجّيّته.

نعم الغالب عدم الكشف كذلك؛ لاحتمال كون مدركه هو حكم العقل، فليس لكون المسألة عقليّة خصوصيّة في عدم حجّيّة الإجماع فيها، بل الملاك هو الكشف القطعي عقليّةً كانت المسألة أو شرعيّة، وإنّما الفرق بينهما في كون الغالب في الأُولىٰ هو الاحتمال المذكور.

ولعلّه لذا اشتهر: أنّ كون المسألة عقليّة قادحة، لا لأنّ لها موضوعيّة في عدم الحجّيّة، وإلّا فهم أجلّ من أن يخفىٰ عليهم ما ذكرنا، فافهم، فإنه دقيق.

(١٠٨) قوله قدّس سرّه: (ولا سقوطاً..) إلىٰ آخره.

لا يخفىٰ جريان الدليل الأوّل والثاني دون الثالث؛ لظهور وجود الخلاف فيه علىٰ ما حكاه في المتن.

المحقّقين[1] الخلاف والاكتفاء بالظنّ بالفراغ، ولعلّه لأجل عدم لزوم(١٠٩) دفع الضرر المحتمل، فتأمّل(١١٠).

ثانيها: في بيان إمكان التعبّد(١١١) بالأمارة الغير العلميّة

---

(١٠٩) قوله قدّس سرّه: (**ولعله لأجل عدم لزوم..**) إلىٰ آخره.

التعبير بكلمة «لعلّ» لاحتمال كون مستنده هو انسداد باب العلم غالباً في باب الفراغ.

(١١٠) قوله قدّس سرّه: (**فتأمّل..**) إلىٰ آخره.

لعلّه إشارة إلىٰ أنّ القاعدة المذكورة لا تثبت حجّيّته الذاتيّة، كما هي محلّ البحث، أو إلىٰ أنّه لو كان يستند إليها للزم كفاية مطلق احتمال الفراغ، لا خصوص الظنّ به، أو إلىٰ أنّ صغرىٰ تلك القاعدة ممنوعة في باب الفراغ؛ لكون الضرر قطعيّاً ببركة استصحاب التكليف المشكوك إتيان متعلّقه، أو استصحاب عدم إتيانه.

لا يقال: إنّ الظنّ أمارة، وهي مقدّمة علىٰ الأصل.

فإنّه يقال: إنّ المقدّم من الأمارة علىٰ الأصل هي المعتبرة منها، ولم يثبت اعتباره بعد، والاستصحاب مفروض الحجّيّة، فحينئذٍ لو تُقدَّم الأمارة عليه للزم الدور؛ إذ حجّيّة تلك الأمارة موقوفة علىٰ القاعدة، الموقوفة علىٰ احتمال الضرر، الموقوف علىٰ عدم حجّيّة الاستصحاب، الموقوف علىٰ حجّيّة الأمارة المذكورة؛ إذ لولا حجّيّتها لكان الاستصحاب حجّةً؛ لقيام الدليل عليه حسب الفرض.

(١١١) قوله قدّس سرّه: (**ثانيها: في بيان إمكان التعبّد..**) إلىٰ آخره.

الغرض من هذا الأمر إثبات الإمكان الوقوعي في مقابل الامتناع الوقوعي الذي يدّعيه ابن قِبَة ـ قدّس سرّه ـ حسب شهادة دليليه المنقولين في الرسالة[2].

---

(١) كما يستفاد من بعض كلمات المحقّق الخوانساري ـ قدّس سرّه ـ في مشارق الشموس: ١٤٧/ سطر ٧ ـ ٩.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٤/ سطر١٩ ـ ٢١.

شرعاً، وعدم لزوم محال منه عقلاً، في قبال دعوىٰ استحالته للزومه، وليس[1] الإمكان بهذا المعنىٰ(١١٢) ـ بل مطلقاً(١١٣) ـ أصلاً متّبعاً[2] عند

وأمّا الإمكان الذاتي، وأنّ الحجّيّة وعدمها ليسا من لوازم ذاته فإثباته علىٰ عهدة الأمر الأوّل، كما بيّناه.

وما قاله الأُستاذ: ـ من أنّ الأمر الأوّل معقود لإثبات عدم كون الحجّيّة من لوازم ذاتـه، والثـاني معقود لإثبات أنّ عدم الحجّيّة ليس من لوازم ذاته، فيكون حاصل الأمرين إثبات الإمكان الذاتي ـ كأنّه واقع في غير محلّـه.

(١١٢) قوله قدّس سرّه: (وليس الإمكان بهذا المعنىٰ . .).

أي بمعنىٰ الإمكان الوقوعي، كما عرفت أنّه هو المبحوث عنه في المقام.

(١١٣) قوله قدّس سرّه: (بل مطلقاً . .) إلىٰ آخره.

يعني أنّ الإمكـان بكـلا معنييه ـ الإمكان الذاتي المبحوث عنه في الأوّل، والوقوعي المبحوث عنه في الثاني ـ ليس أصلاً متّبعاً عند العقلاء عند الشكّ فيه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه وقع الخلاف في ثبوت الإمكان الوقوعي بحجّيّة الظنّ، وصار المشهور إلىٰ الأوّل، وابن قِبَة إلىٰ الثاني، وقد اختلف مشاربهم في إثبات ذاك الإمكان.

وقد استدلّ عليه المشهور: بالوجدان، وأنّا بعد التأمّل نجزم بأنّه لا يلزم من وقوعه محال ذاتيّ أو عرضي.

وردّ عليه الشيخ في الرسالة[3]: بأنّ الجزم بذلك موقوف علىٰ إحاطة العقل

---

(١) هذا تعريض بالشيخ الأعظم المعترض علىٰ المشهور بقوله: (وفي هذا التقرير نظر. . .) راجع فرائد الأُصول: ٢٤/ سطر ٢٣ ـ ٢٤.

(٢) في بعض النسخ: «أصل متبع»، وهو اشتباه، وفي بعض آخر: «بأصل متبع»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٤/ سطر ٢٣ ـ ٢٤.

العقلاء؛ في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع؛ لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الإمكان عند الشكّ فيه، ومنع حجّيّتها ـ لو سُلّم ثبوتها ـ

بالجهات الواقعيّة الموجبة للاستحالة، أو الإمكان، وهي غير ممكنة بعقولنا القاصرة.

ثمّ استدلّ هو ـ قدّس سرّه ـ ببناء العقلاء عليه عند الشكّ[1].

وقد أورد الماتن على الأوّل في الحاشية[2]: بأنّ عقولنا ولو كانت قاصرةً إلّا أنّه ربما تدرك إمكان الشيء أو امتناعه؛ لأنّ المقصود ثابت بالنسبة إلى الجميع، لا إلى البعض، قبال العقول الكلّيّة المدركة لجميع الأشياء على ماهي عليها من جهتي الإمكان والامتناع، وإلّا لما أمكن إثبات إمكان الشيء أو امتناعه في الفلسفة، مع إمكانه قطعاً.

وعلى الثاني: بوجهين مذكورين في المتن:

أمّا الأوّل فلا حاجة إلى بيانه.

وأمّا الثاني فحاصله: أنّه لو كان الدليل على حجّيّته هو القطع، ففيه منع الصغرى، ولو كان هو الظنّ فثبوت إمكان حجّيّته وقوعاً أوّل الكلام، بل يلزم الدور حينئذٍ؛ إذ العلم بعدم الامتناع الوقوعي في حجّيّة مطلق الظنّ ـ الذي أحد مصاديقه الظنّ المفروض ـ موقوف على حجّيّة البناء، وهي ـ أيضاً ـ موقوفة على حجّيّة الظنّ المفروض، وحجّيّته موقوفة على العلم بعدم الامتناع الوقوعي في حجّيّته.

ثمّ إنّه ـ قدّس سرّه ـ أورد على الطريق المشهور بوجه آخر: وهو أنّ إثبات الإمكان بدون الوقوع ـ كما هو مبنى تمسّكهم بالوجدان ـ لا فائدة فيه في الأُصول.

واستدلّ عليه بدليل الوقوع؛ حيث يكشف ذلك عن الإمكان والوقوع كليهما. هذا حاصل مرامه في المقام.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٤/ سطر ٢٥.

(٢) حاشية فرائد الأُصول: ٣٢/ ١٩ ـ ٢٢.

لعدم قيام دليل قطعيّ علىٰ اعتبارها، والظنّ به ـ لو كان ـ فالكلام الآن في إمكان التعبّد بها وامتناعه، فما ظنّك به؟! لكن دليل وقوع التعبّد بها من طرق إثبات إمكانه؛ حيث يستكشف به عدم ترتّب محال من تالٍ باطل، فيمتنع مطلقاً، أو علىٰ الحكيم[١١٤] تعالىٰ، فلا حاجة معه في دعوىٰ الوقوع إلىٰ إثبات الإمكان، وبدونه لا فائدة في إثباته، كما هو واضح.

أقـول: يرد عليه: أوّلاً: أنّه يمكن الإشكال في الوجه الثاني من الوجهين اللذين أوردهما علىٰ الشيخ ـ قدّس سرّه ـ بأنّه إذا سلّم البناء فلا ريب ـحينئذٍـ في تحقّق المقدّمتين الأخيرتـين، وهما عدم الردع، وعدم المانع عنه، فحينئذٍ يثبت من الثلاثة الحجّيّة؛ لإفادتها للقطع.

فالأولىٰ الردّ عليه:

أوّلاً: بتحقّق البناء علىٰ العدم.

وثانياً: بالشكّ فيه علىٰ تقدير التنزّل؛ من غير فرق بين كون المدّعىٰ كون المدرك لهذا البناء هو كون الإمكان غالباً أو غيره. مضافاً إلىٰ منع الغلبة في الأوّل.

وثـانياً: أنّ إثبـات الإمكان الصرّف عند الشكّ فيه وإن لم يكن له نتيجة أُصولية، إلاّ أنّه ليس بعادم للنظير؛ إذ المسائلُ المعنونة في الأُصول الغير المرتّبة عليها غايتها كثيرةٌ، فتأمّل.

فظهر ممّا ذكرنا: أن لاثبات الإمكان طريقين: الوجدان ودليل الوقوع.

(١١٤) قوله قدّس سرّه: (فيمتنع مطلقاً أو علىٰ الحكيم..) إلىٰ آخره.

الأوّل: مثل المحال الذاتي، نظير اجتماع النقيضين.

والثاني: مثل المحال العرضي، نظير صدور القبيح المحال علىٰ الحكيم دون الغير، ودليل الوقوع يكشف عن عدم المحال علىٰ الإطلاق؛ لكونه صادراً من الحكيم.

وقـد انقدح بذلك: ما في دعوىٰ شيخنا العلامة[١] ـ أعلىٰ الله مقـامـه ـ من كون الإمكان عند العقلاء من احتمال الامتناع أصلاً، والإمكــان في كلام الشيخ[٢] الـرئيس[١١٥]: «كلّما قرع سمعـك من الغرائب فذَرْهُ في بُقعة الإمكان، ما لم يذُدْك[٣] عنه واضح البرهان»؛

---

(١١٥) قوله قدّس سرّه: (والإمكان في كلام الشيخ الرئيس. .) إلىٰ آخره.

إشارة إلىٰ دفع ما قد يمكن أن يتوهّم: من أنّه لو لم يكن أصلاً عند الشكّ وعدم العلم، لما كان للقاعدة المذكورة في كلامه معنىً؛ إذ مراده إمّا الإمكان الذاتي أو الوقوعي، وقد دفعه ـ قدّس سرّه ـ بأنّ المراد في كلامه من الإمكان هو الاحتمال المقابل لليقين، لا أحد المعنيين المذكورين؛ بشهادة أنّ المحتمل كما يكون علىٰ تقدير ثبوته ممكناً، كـذلك ربما يكون واجباً، مثل ما إذا قرع السمع أنّ هنا موجوداً داخلاً في الأشياء لا بالممازجة، خارجاً عنها لا بالمباينة، أو غير ذلك ممّا هو مساوق للوجوب الذاتي، فكيـف يحكم بقوله: (فذَرْهُ في بُقعة الإمكان) بكونه ممكناً بأحد المعنيين؟!

لا يقال: لعلّ مراده من «الغريب» هو إمكان الماهيّة، ومراده: أنّه إذا سمعت إمكان ماهيّته فاحمله علىٰ الإمكان.

فإنّه يقال: الظاهر أنّ مراده كون الغرابة في الشيء باعتبار وجوده، لا باعتبار إمكان ماهيّته، فحينئذٍ يكون «الغريب» أعم من الواجب والممكن، فلابّد حينئذٍ من حمل الإمكـان في الجزاء علىٰ الاحتمال، وعلىٰ تقدير التنزّل فلا أقلّ من كون الظاهر إرادة الأعمّ من الأمرين، فلابدّ من الحمل علىٰ الاحتمال أيضاً.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٤/ سطر ٢٥.

(٢) راجع الإشارات والتنبيهات ٣: ٤١٨، النمط العاشر في أسرار الآيات، نصيحة.

(٣) في هامش الـطبعـة الحجريّة المتداولة للكفاية (٢ : ٤٣) توجد هذه العبارة: (الذائد ـ بالذال المعجمة ـ بمعنىٰ الدافع والمانع. كنز اللغة).

بمعنىٰ الاحتمال المقابل للقطع والإيقان، ومن الواضح أن لا موطن له إلّا الوجدان[١١٦] فهو المرجع فيه بلا بيّنة وبرهان.

وكيف كان، فما قيل ـ أو يمكن[١١٧] أن يقال ـ في بيان ما يلزم التعبّد بغير العلم من المحال، أو الباطل ولو لم يكن بمحال، أُمور:

---

(١١٦) قوله قدّس سرّه: (**ومن الواضح أن لا موطن له إلّا الوجدان..**) إلىٰ آخره.

إشارة إلىٰ دفع ما قد يمكن أن يتوهّم: من أنّه لا يقدح كون مراد الرئيس هو الاحتمال؛ إذ لعلّ المراد في محلّ النزاع بين ابن قِبة والمشهور هو الاحتمال.

ودفعه: بأنّ هذا المعنىٰ غير قابل للنزاع؛ لكون موطنه هو الوجدان من دون فائدة له للبراهين فيه، بل النزاع في الإمكان بأحد المعنيين اللذينِ من الجهات الواقعيّة القابلة لإقامة البراهين وللنقض والإبرام بين الأعلام.

(١١٧) قوله قدّس سرّه: (**فما قيل أو يمكن..**) إلىٰ آخره.

لابدّ هنا من بيان أُمور:

الأوّل: أنّ ردّ تلك الوجوه لا يثبت الإمكان الوقوعي؛ لاحتمال جهة أُخرىٰ في البين مقتضية للاستحالة، بل يحتاج إلىٰ ضمّ الأصل المتقدّم؛ بناءً علىٰ مسلك الشيخ ـ قدّس سرّه ـ وإلىٰ الوجدان؛ علىٰ مسلك المشهور، وإلىٰ دليل الوقوع؛ علىٰ مسلك الماتن.

نعم يتوقّف الأدلّة الثلاثة علىٰ ردّ تلك الوجوه؛ إذ لو تمّت لكانت أدلّة قاطعة علىٰ الامتناع، كما لا يخفىٰ، ولكن لو فرض تسليم الخصم عدم جهة امتناعه غيرها[١]، وكان الغرض هو إقامة الدليل الإمكاني، لكان ردّها دليلاً مستقلاً؛ بلا حاجة إلىٰ ضمّ أحد الوجوه المذكورة.

---

(١) كذا، والأصحّ: (لو فرض تسليم الخصم بعدم جهةٍ لامتناعه غيرها..).

أحدهـا: اجتماع المثلين ـ من إيجابين أو تـحـريمين مثلاً ـ فيما أصـاب، أو ضدّين ـ من إيجاب وتحريم ومن إرادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين ـ فيما أخطأ، أو التصويب وأن لا يكون هناك غير مؤدّيات الأمارات أحكام.

ولكن كلاهما في محلّ المنع فحينئذٍ ردّها في المقام لإتمام الأدلّة الثلاثه، لا لأنّه دليل مستقلّ.

الثاني: أنّ بعض تلك الوجوه محال ذاتي، وبعضها محال عرضيّ، وبعضها لا هذا ولا ذاك، بل من الأُمـور الغـير الـواقعة في دار التحقّق، فالمراد من الممكن الوقوعي ما لم يلزم منه أحد أُمور ثلاثة، ومن الممتنع ما يلزم من وقوعه أحدها، لا خصوص ما يلزم منه المحال ذاتياً أو عرضياً، كما هو المصطلح عليه في المعقول.

الثالث: في بيان تلك الأُمور بوجهٍ كافٍ، فنقول: منها: ما نقل عن ابن قِبة: من أنّه لو جاز الإخبار عن النبي ـ صلىٰ الله عليه وآله ـ لجاز عن الله تعالىٰ، وهو غير جائز إجماعاً، والظاهر أنّ مراده من الجواز هو الإمكان، لا الوقوع؛ بقرينة دليله الثاني، وأنّ مورد كلامه منطوقاً وإن كان هو الخبر، إلّا أنّه يشمل مطلق الأمارة الغير العلميّة بمفهوم الموافقة أو بالأولويّة القطعيّة الخارجيّة.

وأمّا الدليل الثاني المنقول عنه؛ من كونه مستلزماً لتحليل الحرام، فهو راجع إلىٰ أحد المذكورات في المتن؛ لأنّه لو كان مراده بطلان الثاني من جهة اجتماع المثلين ـ كما هو الظاهر كان راجعاً إلىٰ الوجه الأوّل المذكور في المتن، ولو كان مراده ذلك: من جهة لزوم القبح ـ كما فهمه الشيخ رحمه الله في الرسالة[1] ـ فهو راجع إلىٰ الوجه الأخير، فلا يكون وجهاً علىٰ حِدَة.

ومنها: أنّه لو كان حجّة للزم في صورة الإصابة اجتماع المثلين أو التصويب

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٥ ـ ٢٦.

ثانيها: طلب الضدّين فيما إذا أخطأ، وأدّىٰ إلىٰ وجوب ضدّ الواجب.

بأحد المعاني الثلاثة الآتية.

أمّا الملازمة: فلأنّه لا ريب في جعل حكم ظاهريّ من قبل الأمارة حينئذٍ، فلو كان الواقع مجعولاً من الأوّل، مع كونه باقياً بعد جعل الثاني، للزم الأوّل، وهو محال ذاتيّ، مع أنّه يلزم ذلك في مقام الإرادة والمصلحة أيضاً؛ إذ تعلّق الإرادتين [المستقلّتين][1] لشيء[2] واحد محال، وكذلك وجود مصلحتين فيه مؤثّرتين بلا كسر وانكسار.

ولو لم يكن الواقع مجعولاً من الأوّل، بل كان تابعاً للأمارة، للزم التصويب المستلزم للمحال الذاتي، علىٰ ما يأتي في مبحث الاجتهاد.

ولو كان مجعولاً كذلك، واضمحلّ بعد قيام الأمارة، للزم رفع الحكم الظاهري موضوعه، المستلزم لرفع نفسه لو كان الشكّ في الواقع موضوعاً له؛ بحيث يتبعه[3] حدوثاً وبقاءً، وما يلزم من وجوده عدمه محال، وعدم الحكم المشترك بين الكلّ لو أُخذ حدوث الشكّ موضوعاً، وهو باطل إجماعاً وأخباراً وإن لم يلزم منه محال؛ لا ذاتاً ولا عرضاً.

وأمّا بطلان التاليين فواضح.

ومنها: اجتماع الضدّين بالأقسام الثلاثة، أو التصويب بأحد معانيه؛ فيما أخطأ وأدّىٰ إلىٰ ضدّ الحكم الواقعي، وقد علم الملازمة وبطلان التاليين ممّا ذكرنا في سابقه.

---

(١) في الأصل: «المتعلّقتين»، والصحيح الاستظهار الذي أثبتناه من هامش الأصل.

(٢) كذا، والصحيح: «بشيء».

(٣) في الأصل: «تبعه»، وما أثبتناه أثبت في الأصل كنسخة بدل.

ثالثها: تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة فيما أدّىٰ إلىٰ عدم وجوب ما هو واجب، أو عدم حرمة ما هو حرام، وكونه محكوماً بسائر الأحكام.

ومنها: اجتماع النقيضين أو التصويب بأحد معانيه فيما أخطأ وأدّىٰ إلىٰ عدم الحكم الواقعي؛ بأن كان لسان الأمارة عدم حكمٍ من الأحكام، وكان ثابتاً في الواقع، والملازمة وبطلان التاليين معلومان ممّا سبق.

ومنها: لزوم طلب الضدّين إيجاباً أو ندباً فيما أدّىٰ إلىٰ إيجاب أو ندب ضدّ الواجب أو المندوب.

وأمّا الملازمة فواضح.

وأمّا بطلان التالي: فلأنّ طلب المتضادّين: إمّا محال ذاتي؛ بناءً علىٰ التحقيق من سراية التضادّ من المطلوب إلىٰ الطلب، فلا يمكن انقداح الإرادتين معاً في نفس الطالب، وإمّا محال عرضي من جهة قبحه المحال علىٰ الحكيم، دون غيره.

نعم إذا أدّىٰ إلىٰ إباحة ضدٍّ مباحٍ واقعيّ، أو كراهةِ ضدٍّ مكروهٍ واقعيّ، أو حرمةِ ضدّ الحرام، فلا بطلان للتالي؛ لأنّ طلب ترك المتضادّين لا يستلزم محذوراً ذاتيّاً أو عرضيّاً؛ لأنّ متعلّق الطلب مقدور، والتضادّ إنّما هو في الوجودين اللذين لم يتعلّق بهما الطلب، وكذا الإذن في فعل الضدّين وتركهما لا محذور فيه عقلاً.

ومنها: تفويت المصلحة إذا أدّىٰ إلىٰ عدم وجوب واجب، والإلقاء إلىٰ المفسدة إذا أدّىٰ إلىٰ عدم حرمةٍ حرام؛ فإنّه لولا جعل الأمارة لَعملَ المكلَّف بعلومه، وإذا جعلها يكون التفويت والإلقاء من قبل الجاعل، فلا إشكال في الملازمة.

وأمّا بطلان اللازم: فلأنّهما قبيحان لا يصدران من الحكيم.

وقد يظهر من جميع ما ذكرنا: أنّه لم يستوفِ ـ قدّس سرّه ـ جميع ما قيل أو يمكن أن يقال، كما هو بصدد بيان هذا الغرض؛ لأنّ الوجه الأوّل ممّا قيل فقد تركه، وكذا غير واحد ممّا ذكرنا ممّا يمكن أن يقال فقد تركه أيضاً.

والجواب: أنّ ما ادّعىٰ لزومه: إمّا غير لازم(١١٨)، أو غير باطل؛

---

(١١٨)قوله قدّس سرّه: (والجواب: أنّ ما ادّعىٰ لزومه إمّا غير لازم..) إلىٰ آخره.

وإجمال الجواب: أنّ الملازمة غير ثابتة، أو بطلان اللازم ممنوع.

وأمّا التفصيل فنقول:

أمّا الوجه الأوّل: فقد أورد عليه الشيخ ـ قدّس سرّه ـ في الرسالة[١]:

أوّلاً: بأنّ اللازم غير باطل؛ لأنّ الإجماع انعقد علىٰ عدم الوقوع، لا علىٰ الامتناع.

وثانياً: بأنّ الملازمة ممنوعة في المقام، وهو حجّيّة الخبر عن النبيّ ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ في بعض الفروع، بعد ثبوت أُصول الدين وغالب فروعه بالقطع، فإنّه [لا][٢] ملازمة بين امتناع حجّيّة الخبر عن الله تعالىٰ وبين امتناع حجّيّته عن النبيّ ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ في بعض الفروع.

وأورد عليه في الحاشية[٣]:بأنّ ثبوت غالب الفروع بالقطع ممنوع في زمان الحضور، فضلاً عن زمان الغيبة.

وأورد علىٰ الاستدلال بوجهين:

الأوّل: منع الملازمة.

والثاني: منع بطلان اللازم.

وما ذكره من الإجماع، فيه أوّلاً: منع تحقّقه.

وثانياً: منع كونه علىٰ الامتناع.

وثالثاً: منع حجّيّته في المسألة العقليّة، كما في المقام.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٥/ سطر ١ ـ ٣.

(٢) إضافة يقتضيها السياق.

(٣) حاشية فرائد الأُصول: ٣٣/ سطر ١٢ ـ ١٥.

وذلك لأنّ التعبّد بطريق غير علميّ إنّما هو بجعل حجّيّته، والحجّيّة

أقول: قد أشرنا سابقاً إلىٰ أنّ كون المسألة عقليّة لا يقدح في حجية الإجماع أصلاً، سواء كان دخوليّاً أو لطفيّاً أو حدثيّاً أو تشرّفيّاً.

والأولىٰ في ردّ الإجماع: أن يقال: إنّه إن كان المراد هو المحصّل.

ففيه أوّلاً: منع التحقّق.

وثانياً: منع كونه علىٰ الامتناع.

وثالثاً: منع حجّيّته؛ لاحتمال كون مدركه الوجوه العقليّة المتقدّمة.

وإن كان هو المنقول فيرد عليه:

أوّلاً: ما يرد علىٰ الأوّل من الوجهين الأخيرين.

وثانياً: منع حجّيّة الإجماع المنقول.

وأمّا الوجه الأخير فالأمارة المجعولة، إذا لوحظت بالنسبة إلىٰ العلوم الحاصلة للمكلّف ـ علىٰ تقدير عدم جعل الأمارة ـ علىٰ أقسام أربعة:

الأوّل: أن تكون مساوية لها في الواقع بالنسبة إلىٰ إصابة الواقع؛ بأن يكون كلٌّ منها دائم الإصابة، أو يكون إصابتهما علىٰ حدّ سواء.

الثاني: أن يكون إصابتها أكثر من إصابة العلوم: إمّا بأن تكون دائميّة، والعلوم ليست كذلك، أو يكون كلّ واحد متخلّفاً عن الواقع، ولكن تكون العلوم أقلّ إصابةً.

الثالث: أن تكون العلوم أكثر إصابةً بأحد الوجهين، ولكن تكون في طرف الأمارة مصلحة مساوية للمصلحة الفائتة ـ علىٰ تقدير التخلّف ـ أو راجحة؛ من غير فرق بين كونها في الأمر بها أو في سلوكها؛ بناءً علىٰ تعقّل المصلحة السلوكيّة، أو في متعلّقها، كما علىٰ القول بالوجوب النفسي في المؤدّىٰ.

الرابع: تلك الصورة، ولكن بدون المصلحة المذكورة.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه علىٰ الأوّلَينِ يكون الملازمة ممنوعة؛ لعدم لزوم

تفويتٍ او إلقاءٍ من قِبَل جعل الأمارة؛ لأنّ هذا المقدار فائت علىٰ كل تقدير، بل اللازم ـ بناءً علىٰ ثانيهما ـ هو الجعل.

وعلىٰ الثالث بطلان اللازم ممنوع؛ لكون الفائت مزاحماً بمثله أو بخير منه، وهو الذي أشار إليه في العبارة بقوله: (فلا محذور فيه أصلاً إذا كانت في التعبّد به..) إلىٰ آخره.

وعلىٰ الأخير وإن كان الملازمة وبطلان التالي مُسلَّمين، إلاّ أنّه إذا قام دليل الوقوع من قِبَل الحكيم، يستكشف أنّه بأحد الوجوه الثلاثة الصحيحة.

وأمّا الوجوه الأربعة المتوسّطة، فلمّا كان الجواب عنها يختلف بحسب الوجوه والاقوال في جعل الأمارة، فلا بدّ من [إشباع][1] الكلام في تلك الوجوه، وينبغي ـحينئذٍـ تقديم أمور:

الأوّل: أنّ المجعول أصالةً: إمّا هو صِرْف الحجّيّة بلا استتباع جعل حكمٍ ظاهريّ بحسب تأدية الأمارة، أو الحجّيّة مع استتباعه لجعل حكمٍ طريقيّ، بأن يُدّعىٰ أنّ ذاك الحكم بالنسبة إلىٰ الحجّيّة من قبيل اللوازم، نظير الزوجيّة بالنسبة إلىٰ الأربعة، فإذا جعل الحجّيّة أصالة فلا محالة ينجعل الحكم الطريقي أيضاً، أو أنّ المجعول أصالة حكم ظاهريّ طريقيّ من استتباعه لحجّيّة الأمارة؛ بأن يقال: إنّ الحجّيّة أمر انتزاعيّ منه ومن لوازمه، كما هو مذهب الشيخ[2] ـ قدّس سرّه ـ علىٰ ما يُستفاد من جميع كلماته في باب جعل الأمارة وباب جعل الأحكام الوضعيّة، أو حكم نفسيّ حقيقيّ ينتزع منع حجّيّة الأمارة، كما هو ظاهر ما نسب إلىٰ المشهور: من أنّ ظنّيّة الطريق لا تُنافي قطعيّة الحكم، مع إطلاقهم الحجّيّة علىٰ الأمارة، وعلىٰ الثلاثة الأخيرة: فإمّا أن يكون الموضوع للحكم الظاهري نفس العنوان الذي كان موضوعاً

(١) في الأصل: «اتباع»، والاستظهار الذي أثبتناه من هامش الأصل هو الصحيح.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٥٠ ـ ٣٥١.

الطريق، بل إنّها تكون موجبة لتنجّز التكليف به إذا أصاب، وصحّة

للحكم الواقعي ـ كصلاة الجمعة ـ وقيام الأمارة واسطة في الثبوت، أو هذا العنوان مع عنوان كونه مؤدّىٰ الأمارة، أو صِرف كونه مؤدّىٰ الأمارة، وعلىٰ كلا التقديرين يكون قيام الأمارة واسطة تقييديّاً، ففيما كان الأمارة مخالفة للواقع يكون المورد ـ بناءً علىٰ الأوّلين ـ من قبيل النهي في العبادة والمعاملة؛ لكون العنوان الواقعي محكوماً بكلا الحكمين تماماً أو جزءاً، وعلىٰ الأخير من قبيل اجتماع الأمر والنهي، فهذه وجوه عشرة.

الأمر الثاني: أنّ الحجّيّة لها آثار أربعة تنجيز الواقع لو أصاب، والعذر لو خالف، وكون موافقته انقياداً ومخالفته تجرّياً فيما خالف أيضاً.

وربّما يتوهّم: عدم ترتّب الأثر الأوّل عليها؛ لأنّ الأمارةالمجعولة :إمّا أن يُعلم بالإصابة في بعض مواردها إجمالاً، فالمنجّز ـحينئذٍـ هو العلم الإجمالي المذكور، وإمّا ان لا يعلم بذلك وعليه يكون المنجّز إحراز فعليّة التكليف الحتميّة، لا نفس الأمارة، ولذا لو أُحرز الحتميّة من غير قِبَل جَعْل الأمارة ـأيضاًـ لأثّر في التنجّز أيضاً، نعم الأمارة سبب لإحرازها المؤثّر في الأثر المذكور.

ولكنه مدفوع:

أمّا الأوّل: فلأنّ العلم بالإصابة: إمّا أن يحصل من قِبَل جَعْل الأمارة؛ بلحاظ أنّه لو لم يكن مصلحة غالباً لما جعله المولىٰ الحكيم، وإمّا أن يحصل لا من قِبَله، بل بسبب من خارج، وعلىٰ الثاني: إمّا أن يحصل ذاك العلم قبل قيام الأمارة أو بعده، وعلىٰ الأخير لا إشكال في استناد التنجيز إلىٰ الأمارة دون العلم؛ لحصولها قبله، كما هو واضح، وعلىٰ الأوّل فلو كان جميع موارد العلم غير مبتلىً به فكذلك، وإن كان مبتلىً به استند التنجيز إلىٰ العلم، لا إلىٰ الأمارة.

وعلىٰ الأوّل من وجهي قسمي التقسيم الأوّل: فإمّا أن يكون جميع موارد العلم مبتلىً به أو لا، فعلىٰ الأول يستند التنجيز إلىٰ العلم دون قيام الأمارة، وعلىٰ

الاعتذار به إذا أخطأ، ولكون مخالفته وموافقته تجرّياً وانقياداً مع عدم

الثاني يكون بالعكس.

وأمّا ما يمكن أن يقال من أنّ الجعل علّة لأمرين: حصول العلم والتنجيز، فحينئذٍ يستند التنجيز إلىٰ الجعل دون العلم؛ لكونه سابقاً.

فمدفوع: بأنّ مجرّد الجعل ليس منشأً له، بل هو مع القيام، كما هو واضح، فحينئذٍ يكون العلم حاصلاً قبل تماميّة العلّة الأُخرىٰ للتنجّز، وهو الجعل مع القيام.

والحاصل: أنّ الصور خمس، في ثلاث منها يستند التنجيز إلىٰ الأمارة، وفي اثنين منها إلىٰ العلم.

وأمّا الثاني: فيرد عليه:

أوّلاً: منع كون إحراز الحتميّة سبباً للتنجيز، كما يشهد به السيرة المألوفة بين العقلاء، فإنّ العبد إذا أحرز حتميّة التكليف من قِبَل المولىٰ من دون جعل حجّة[1] عليه من أمارة أو أصل، ومن دون إيجاب احتياط ـ يعدّونه معذوراً من قِبَل التكليف المذكور، بل يحكم به الوجدان أيضاً.

وثانياً: أنّه لو سلّمناه نقول: إنّ هذا المقدار يكفي في كون التنجيز أثراً للأمارة؛ لأنّ جعل الأمارة مؤثّر في إحراز الحتميّة، المؤثّر في التنجيز، فحينئذٍ يكون التنجيز أثراً للأثر.

الثالث: أنّ الظاهر إمكان كلٍّ من هذه الأقسام ثبوتاً إلّا قسمين، وهما ما كان المجعول الوجوب النفسي مع كون عنوان المؤدّىٰ حيثيّاً تقييديّاً جزءاً وتماماً؛ لأنّه لا يمكن كونه مطلوباً أو مبغوضاً.

وربما يقال: بعدم إمكان ما كان المجعول الأصيل هي الحجّيّة الصرفة، أو مع استتباع الحكم الطريقي بأقسامه الثلاثة؛ لعدم قابليّة الوضع للجعل الأصيل.

(١) في الأصل: «حجّته»، والصحيح ما أثبتناه.

إصابته، كما هو شأن الحجّة الغير المجعولة، فلا يلزم اجتماع حكمين ـ

وهو مدفوع: بما يأتي في جعل الأحكام الوضعيّة من قابليّة الحجّيّة ونحوها له، كاندفاع القول: بعدم إمكان كون المجعول الأصلي هو الوجوب النفسي بأقسامه الثلاثة: إمّا لما ذكره الشيخ ـ قدّس سرّه ـ في الرسالة[1]: من أنّه مستلزم للتصويب الباطل؛ لأنّه لا يكون إلّا إذا حدث في متعلّق الأمارة مصلحة أو مفسدة من قِبَلها راجحة علىٰ ما هو في الواقع، والصفة المزاحمة بصفة لا يمكن أن يكون منشأً للحكم، فيكون الحكم الواقعي مختصّاً بالعالم أو بغير من قامت عنده الأمارة، علىٰ الخلاف، وهذا بكلا قسميه تصويب؛ لمنع عدم إمكان كونه منشأً له، غاية الأمر لا يكون فعليّاً.

أو لما ذكره بعض من عاصرناه[2]، وعلىٰ ما في تقرير بعض تلاميذه[3]: من أنّه ليس للحكم مرتبتان: الإنشائي والفعليّ[4]، بل ليس إلّا إنشاء الحكم وتشريعه لموضوعه علىٰ نحو القضيّة الحقيقيّة، ووجود المنشأ يكون إذا[5] تحقّق موضوعه بجميع قيوده المأخوذة في متعلّق الإنشاء، وحينئذٍ فعدم قيام الأمارة علىٰ الخلاف: إن كان قيداً للموضوع كان من قامت الأمارة عنده علىٰ الخلاف خارجاً عن الحكم، وهو تصويب، وإن لم يكن قيداً، ومع ذلك جعل حكم نفسيّ من قبل الأمارة، لزم اجتماع حكمين فعليّين في حقّ من قامت الأمارة عنده علىٰ الخلاف؛ لأنّ الحكم يصير بوجوده فعليّاً بتحقّق موضوعه.

وتوضيح فساده يتوقّف علىٰ بيان أمرين:

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٧ ـ ٢٨.

(٢) فوائد الأُصول ٣: ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٣) في الأصل: «تلامذه»، والصحيح ما أثبتناه.

(٤) كذا، والأصحّ: الإنشائيّة والفعليّة.

(٥) في الأصل: «إذ»، والصحيح ما أثبتناه.

مثلين أو ضدّين ـ ولا طلب الضدّين، ولا اجتماع المفسدة والمصلحة،

الأول: حكم الوجدان بكونه ذا مرتبتين:

إحداهما[1]: ما يكون مُنشأً في مرتبة المدلول المطابقي لموضوعه، مثل البالغ العاقل مثلاً[2]، وهذا يسمّىٰ مرتبة الإنشائي والقانوني.

وثانيتهما[3]: [ما][4] يكون موجوداً باعتبار كون الداعي إليه هو البعث أو الزجر.

الثاني: أنّ كلّ ما هو قيد للإنشائي فهو قيد للبعث بلا عكس، وحينئذٍ يمكن أن يكون عدم قيام الأمارة ممّا له دَخْل في الثاني دون الأوّل، فلا يلزم [من][5] أحد الأمرين خروج من قام عنده الأمارة علىٰ الخلاف عن موضوع الحكم الواقعي، واجتماع الحكمين الفعليّين.

ولعمري إنّه واضح لمن راجع إلىٰ وجدانه[6].

أو لما[7] قد يتوهّم: من أنّ جعل الحكم النفسي لا بدّ أن يكون عن ملاكٍ لبطلان قول الأشعري، والملاك: إمّا أن يكون في متعلّق الأمارة من قِبَلها.

وهو مخالف للوجدان، الحاكم بعدم اختلاف الأفعال؛ من حيث الاشتمال علىٰ المصالح والمفاسد بقيام الأمارة وعدمه، كما تقدّم نظيره في القطع.

أو في سلوكها.

---

(١) في الأصل: «أحدهما»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) لا يخفىٰ زيادة كلمة «مثلاً» هنا.

(٣) في الأصل: «وثانيهما»، والصحيح ما أثبتناه.

(٤) إضافة يقتضيها السياق.

(٥) إضافة يقتضيها السياق.

(٦) الصحيح: «راجع وجدانه»، أو «رجع إلىٰ وجدانه».

(٧) في الأصل: «ولما»، والاستظهار الذي أثبتناه من هامش الأصل هو الصحيح.

ولا الكراهة والإرادة، كما لا يخفىٰ.

وهو -أيضاً- مخالف له، وأيّة مصلحة في سلوك الأمارات؟!

أو في جعل الحكم النفسي.

وهو -أيضاً- باطل: إمّا لما ذكره بعض: من أنّ جعل الحكم من قبل مصلحة فيه مستلزم لتوقّف الشيء علىٰ نفسه، أو لما ذكره بعض من عاصرناه: من أنّه يلزم -حينئذٍ- عدم لزوم امتثاله؛ لحصول المصلحة في الأمر.

وهذا التوهّم فاسد؛ لأنّا نلتزم بالثالث، وما ذكر من تقدّم الشيء علىٰ نفسه باطل علىٰ ما قرّر في باب العلّة الغائيّة، وكذا عدم لزوم الامتثال؛ لأنّ جواز عدم ترك الامتثال من جهة كونه هتكاً للمولىٰ، لا للزوم تحصيل الأغراض الموجودة في متعلّق الأحكام، وإلّا للزم عدم لزومه فيما كان الحكم ناشئاً من المصالح الشخصيّة أو المفاسد كذلك، كما لا يخفىٰ.

الرابع: أنّ الظاهر إمكان إرادة كلّ واحد من الأقسام من أدلّة اعتبار الأمارة.

وما قد يتوهّم: من عدم إمكان إرادة جعل الحكم مع كون قيام الأمارة واسطة في العروض إثباتاً؛ لأنّ ذلك ليس تصديقاً للعادل مثلاً؛ لتغاير هذه القضيّة مع القضيّة التي أخبر بها العادل محمولاً وموضوعاً، بخلاف الواسطة في الثبوت؛ فإنّهما وإن كانا متغايرين محمولاً إلّا أنّ موضوعهما نفس العنوان الواقعي، كما تقدّم إليه الإشارة، فيمتنع -حينئذٍ- أقسام ستّة من الأقسام العشرة بحسب مقام الإثبات.

مدفوع: بأنّ المراد من التصديق ليس هو التصديق الوجداني، بل التصديق التعبّدي، فكما يجوز أن يُكنّىٰ به عن العمل بسنخ الحكم المخبَر به مع اتّحاد موضوعهما - كما إذا قلنا بكون العنوان المذكور واسطة في الثبوت - كذلك يجوز أن يُكنّىٰ به عن العمل بسنخه مع اختلافهما في الموضوع، كما إذا قلنا بكون العنوان المذكور واسطة في العروض.

نعم هو خلاف ظاهر الدليل، ولكنه غير امتناع الإرادة من الدليل، بل يأتي

وأمّا تفويب مصلحة الواقع، أو الإلقاء في مفسدته، فلا محذور

أنّ الأوّل ـ أيضاً ـ خلاف ظاهره.

الأمر الخامس: أنّ ظاهر أدلّة الاعتبار هو صرف الحجّيّة، وإعطاء الأمارة ما هو أثر للحجّيّة الغير المنجعلة من القطع والظنّ الانسدادي علىٰ الحكومة، لا جعل حكم نفسيّ بأقسامه الثلاثة أصالة، ولا جعل حكم طريقيّ كذلك بأقسامه الثلاثة، ولا جعل حكم طريقيّ استتباعاً بأقسامه الثلاثة.

أمّا الأوّلان فواضح كونهما خلاف الظاهر، ويصير[1] الشيخ[2] ـ قدّس سرّه ـ إلىٰ الثاني منهما؛ لاعتقاده بعدم قابليّة الحجّيّة للجعل المستقل، وإلاّ فهو ـ قدّس سرّه ـ أيضاً يعترف بكونه خلاف ظاهر الدليل.

وأمّا الأخير؛ فلأنّ الحكم الطريقي بالنسبة إلىٰ جعل الحجّيّة، ليس مثل الزوجيّة بالنسبة إلىٰ الأربعة حتّىٰ يكون جعلها مستتبعاً لجعله عقلاً، مع وجود الدلالة الالتزاميّة إذا كان اللزوم بيّناً بالمعنىٰ الأخصّ، أو بدونها إذا لم يكن كذلك، ولا ملازمة بينهما عرفاً ـ أيضاً ـ حتّىٰ يكون المورد من قبيل الدلالة الالتزاميّة المستندة إلىٰ اللزوم.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه ـ بناءً علىٰ المختار ـ فلا إشكال في اندفاع جميع الوجوه الأربعة المتوسّطة، وأنّ الملازمة ممنوعة في جميعها؛ لأنّه لم يجعل حكم ظاهريّ من قِبَل جعل الأمارة لا نفسيّاً ولا طريقيّاً.

وأمّا بناءً علىٰ المباني الأُخر فسيأتي الجواب عنها في الحواشي الآتية.

وربّما يتوهّم لزوم المحذورات الأربعة ـ بناءً علىٰ المختار في الأمارة المخالفة للواقع ـ إذا حصل علم إجماليّ بإصالة بعض أفراد الأمارة المجعولة للواقع، فإنّ

---

(١) في الأصل: «يعبّر»، والاستظهار الذي أثبتناه من هامش الأصل هو الصحيح.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٦ ـ ٢٧.

فيه أصلاً، إذا كانت في التعبّد به مصلحة غالبة[١١٩] علىٰ مفسدة التفويت أو الإلقاء.

العمل بأطرافها واجب[١]، ومن جملتها هذه الأمارة المخالفة للواقع [من][٢] قِبَل الواقع محكوم بحكمٍ مثل الحرمة مثلاً، ومن قِبَل الظاهر الجائي من قِبَل العلم الإجمالي محكوم بضدّه، وهو الوجوب إذا كان مؤدّاها ذلك، فحينئذٍ يلزم اجتماع الضدّين، وكذا يلزم سائر المحذورات أيضاً كما لا يخفىٰ.

ويرد عليه أوّلاً: أنّ هذا ليس لازماً من قِبَل جعلْ الأمارة، بل من قِبَل العلم بالإصابة، والكلام في اجتماع الضدّين من قِبَل الأوّل.

وثانياً: أنّه لو تمّ لتمّ فيما كان جميع موارد العلم [مبتلىً][٣] به لا مطلقاً.

وثالثاً: أنّ العمل بأطراف العلم واجب بوجوب عقليّ إرشاديّ، لا بوجوب مولويّ، فلا يلزم واحد من المحذورات.

(١١٩) قوله قدّس سرّه: **(فلا محذور فيه أصلاً إذا كانت في التعبّد به مصلحة غالبة. .) إلىٰ آخره.**

ظاهره يعطي وجود المحذور إذا كانت تلك المصلحة مساوية، وقد تقدّم أنّه لا محذور في المساوي أيضاً، بل الظاهر عدم المحذور إذا كان زيادة الواقع بمقدارٍ غير لازم الاستيفاء، كما يشهد به جواز تخيير المُكلّف بين أمرين أو أُمور يكون أحدهما أو أحدها أزيد مصلحة بمقدار غير لازم الاستيفاء.

---

(١) في الأصل: «واجبة».

(٢) في الأصل: «عن».

(٣) في الأصل: «متبع»، والاستظهار الذي أثبتناه من هامش الأصل هو الصحيح.

نعم، لو قيل باستتباع جعل الحجّيّة(١٢٠) للأحكام التكليفيّة، أو بأنه لا معنىٰ لجعلها إلّا جعل تلك الأحكام، فاجتماع حكمين وإن كان

---

(١٢٠)قوله قدّس سرّه: (نعم لو قيل باستتاع جعل الحجّيّة. .) إلىٰ آخره.

شروع في دفع الإشكال بناءً علىٰ جعل الحكم الطريقي بأقسامه الستّة، ونُقدّم لبيان مرامه أُموراً:

الأوّل: أنّ الحكم الطريقي تابع لمصلحة في السلوك، أو في الجعل والأمر، لا لمصلحةٍ في المتعلّق، فلا يلزم اجتماع مصلحة ومفسدة في المتعلّق من غير كسر وانكسار في صورة المخالفة، ولا اجتماع مصلحتين كذلك في صورة الإصابة حتّىٰ يلزم في الأوّل اجتماع الضدّين، وفي الثاني اجتماع المِثْلين في مرتبة الاقتضاء، ولذلك -أيضاً- لا يكون متعلّقه مراداً بإرادة استقلاليّة، ولا بإرادة آليّة.

وبعبارة أُخرىٰ: أنّه ليس هذا الحكم مسبوقاً بإرادة المتعلّق أصلاً، بل إرادة نفسه؛ إذ لا يصحّ إرادة المتعلّق بإرادتين، ولو كانت إحداهما آليّة -أيضاً- فلا يلزم اجتماع الكراهة والإرادة في المخالفة، ولا اجتماع الإرادتين في الإصابة؛ حتّىٰ يجتمع الضدّان أو المثلان في مرتبة الإرادة.

الثاني: أنّه لا إشكال في كون الأحكام الخمسة متضادّة في المرتبة الفعليّة الحتميّة وما بعدها، دون ما قبلها، فلو فرض كون حكمين غير فعليّين كذلك فلا تضادّ بينهما؛ سواء كان ذلك بانتفاء الفعليّة في كليهما، أو في أحدهما انتفاء الحتميّة بأحد الوجهين، وكذلك فيما اجتمع الحكمان من سنخ واحد، فإنّ المثليّة منحصرة فيما كان كلاهما فعليّين حتّميين، لكن الظاهر أنّ التضادّ والمثليّة - في الحكمين الفعليّين الحتميّين - إنّما هما فيما كان كلاهما نفسيّين، وإلّا فلو فرض الاختلاف بالطريقيّة والنفسيّة فلا تضادّ ولا مماثلة، فيمكن أن يجعل حكم طريقي فعليّ مخالفاً لحكم واقعيّ فعليّ نفسيّ من دون لزوم تضادّ، وحكم طريقيّ فعليّ من سنخ الواقعي الفعلي، وذلك لعدم البعث إليه والزجر عنه.

يلزم، إلّا أنّهما ليسا بمثلين أو ضدّين؛ لأنّ أحدهما طريقيّ عن مصلحة في نفسه موجبة لإنشائه الموجب للتنجّز، أو لصحّة الاعتذار بمجرّده من دون إرادة نفسانيّة أو كراهة كذلك متعلّقة بمتعلّقه فيما يمكن هناك انقداحهما؛ حيث إنه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين في فعل، وإن لم يحدث بسببها إرادة أو كراهة في المبدأ الأعلىٰ، إلّا أنه إذا أوحىٰ بالحكم الناشيء[1] من قبل تلك المصلحة أو المفسدة إلىٰ النبيّ ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ[2] أو ألهم به الوليّ، فلا محالة ينقدح في نفسه الشريفة ـ بسببهما[3] ـ الإرادة أو الكراهة الموجبة للإنشاء بعثاً أو زجراً، بخلاف ما ليس هناك

الثالث: أنّ وجود مصلحة في المتعلّق، لا يمكن أن يكون منشأً للإرادة في الواجب تعالىٰ، وكذلك وجود مفسدة للكراهة[4]؛ لعدم إمكان الإرادة والكراهة ـ بمعنىٰ الشوق المؤكّد الىٰ الفعل أو الترك ـ فيه تعالىٰ، بل الموجود في هذا المقام الشامخ هو العلم بالصلاح أو الفساد.

نعم يكونان منشأين لهما بالمعنىٰ المذكور في الممكن، مثل النبيّ ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ والوصيّ ـ عليه السلام ـ والموالي العرفيّة.

نعم يمكن أن يكونا منشأين للبعث والزجر الفعليّين فيه تعالىٰ أيضاً.

فما ذكر: من لزوم اجتماع الإرادة والكراهة بالنسبة إلىٰ شيءٍ واحد من قِبَل جعل الأمارة، لا يلزم في الواجب تعالىٰ ولو فُرض جعلُ حكمٍ نفسيٍّ، وإن كان يلزم اجتماع الضدّين أو المثلين في مرتبة الاقتضاء والحكم فيه تعالىٰ أيضاً.

---

(١) في أكثر النسخ: «الشأني»، وفي إحداها: «الإنشائي»، والأصوب ما أثبتناه من ثالثة.

(٢) أثبتناها من إحدىٰ النسخ المعتمدة.

(٣) لم ترد في إحدىٰ النسخ، وفي كثير منها: «بسببها»، وفي أُخرىٰ معتمدة كما أثبتناه.

(٤) أي: وكذلك لا يمكن أن يكون وجود مفسدة في المتعلّق منشأً للكراهة.

مصلحة أو[1] مفسدة في المتعلّق، بل إنّما كانت في نفس إنشاء الامر(١٢١) به طريقيّاً.

والآخر واقعيّ حقيقيّ عن مصلحة أو مفسدة في متعلّقه، موجبة لإرادته أو كراهته، الموجبة لإنشائه بعثاً أو زجراً في بعض المبادئ العالية، وإن لم يكن في المبدأ الأعلىٰ إلّا العلم بالمصلحة أو المفسدة ـ كما أشرنا ـ فلا يلزم ـ أيضاً ـ اجتماع إرادة وكراهة، وإنما لزم إنشاء حكم واقعيّ حقيقيّ بعثاً[2] وزجراً، وإنشاء حكم آخر طريقيّ، ولا مضادّة بين الإنشاءين فيما إذا اختلفا، ولا يكون من اجتماع المثلين

---

(١٢١) قوله قدّس سرّه: (بل إنّما كانت في نفس إنشاء الأمر به..) إلىٰ آخره.

ولا يخفىٰ أنّ مراده من الأمر هو الحكم، وإلّا فالأمر ليس قابلاً للإنشاء. وفي العبارة مسامحة.

ثمّ إنّ المصنّف لمّا صحّح الحجّيّة والحكم الطريقي فيما تقدّم ـ بالتزام مصلحة في الأمر في جواب محذور الأخير بقوله: (إذا كانت في التعبّديّة..) إلىٰ آخره ـ حَصرَ مصلحة الحكم الطريقي فيما كانت في نفس الأمر، فحينئذٍ يرد عليه:

أوّلاً: أنهما صحيحان إذا كانت الأمارة أكثر إصابة من العلوم أو مساوية لها؛ بلا حاجة إلىٰ مصلحة في الأمر بها كما مرّ، وإنّما يحتاج إليها فيما كانت أقلّ إصابة.

وثانياً: أنّه في هذه الصورة ـ أيضاً ـ لا ينحصر التصحيح في المصلحة الأمريّة، بل يصحّ بالمصلحة السلوكيّة أيضاً، ولعلّه لعدم تعقّله لها حَصرَها في الأوّل.

---

(١) في بعض النسخ: «ومفسدة»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٢) في بعض النسخ: «أو زجراً»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

فيما اتّفقا، ولا إرادة ولا كراهة أصلاً إلّا بالنسبة إلىٰ متعلّق الحكم الواقعي، فافهم(١٢٢).

---

(١٢٢)قوله قدّس سرّه: (فافهم..) إلىٰ آخره.

قال الأُستاذ ـ قدّس سرّه ـ: إنّ ظاهره الالتزام ببقاء الواقع علىٰ فعليّته الحتميّة بناءً علىٰ الأقوال الثلاثة؛ لأنّه ليس حكم نفسي من قبل الأمارة؛ حتّىٰ يلزم المحاذير الأربعة المتقدّمة.

لكن يمكن أن يقال: إنّه إذا كان الأمارة أكثر إصابة أو مساوية مع العلوم، فلا محذور ـ حينئذٍ ـ لا من قبل الأُمور المتقدّمة، ولا من قبل شيء آخر من لزوم قُبحٍ في إيصال الواقع المرتبة الفعليّة الحتميّة؛ لأنّ فواتها ـ حينئذٍ ـ أمر قهريّ ليس من قِبَل المولىٰ.

وأمّا إذا كان أقلّ إصابة من العلوم، وصحّحنا ذلك بوجود مصلحة في الجعل، فالفوات يصير من قِبَله؛ إذ لو لم يجعلها حجّة لا يفوته بسبب عمله بعلومه، فإيصاله إلىٰ مرتبة الحتم مع جعل العذر ممّا لا يجتمعان؛ لكونه قبيحاً.

ولعلّه أشار إلىٰ ذلك بأمره بالفهم. انتهىٰ.

والتحقيق: أنّه لا قبح في البين مطلقاً، إلّا أنّ الإيصالَ بهذه المرتبة ـ مع كون العبد معذوراً في مخالفته ـ لغوٌ لا يصدر من الحكيم مطلقاً، كان العذريّة من جهة الأمارة الشرعيّة أو العقليّة، كما في الظنّ الانسدادي علىٰ الحكومة، أو الأصل الشرعي أو العقلي، وعلىٰ الأوّل كان الأمارة أقلّ إصابة أو مساوية، أو أكثر بالنسبة إلىٰ العلوم؛ لأنّ البعث الحتمي لا فائدة فيه، فيصير لغواً لا يمكن صدوره من الحكيم العالم بعواقب الأُمور.

نعم يصحّ ذلك في الموالي العرفيّة فيما لم يلتفتوا إلىٰ كون العبد معذوراً.

لايقال: إنّ لازم ذلك توقّف الحتميّة علىٰ قيام حجّة علىٰ التكليف عقليّة أو

نعم، يشكـل الأمـر في بعض الأُصول العمليّة(١٢٣)، كأصالة الإباحة الشرعيّة، فإنّ الإذن في الإقدام والاقتحام ينافي المنع فعلاً، كما

شرعيّة[1]: أمارة، أو أصل، أو قطع وجداني، والحال أنّها شرائط للتنجّز فقط، لا للحتميّة.

فإنّه يقال: إنّه لم يرد في ذلك آية ولا رواية، بل نلتزم بتوقّف كلا الأمرين علىٰ قيام الحجّيّة.

لا يقـال: إنّه مستلزم للدور؛ لأنّ المنجّز هو الحجّة القائمة علىٰ الحتمي، فحينئذٍ يتوقّف قيام الحجّة علىٰ حصول الحتميّة، وهي موقوفة علىٰ قيام الحجّة.

فإنّه يقال: إنّ متعلّق الحجّيّة هو التعليقي، لا الحتمي، فلا يلزم الدور، فبقيامها يصير حتماً، ثمّ يصير منجّزاً؛ لكون التنجّز متأخّراً رتبةً عن الحتميّة.

والحاصل: أنّ الحتميّة والتنجّز وإن كانتا مرتبتين، إلّا أنهما لا انفكاك لها زماناً في الحكيم[2] العالم بالعواقب، ولعلّ أمره بالفهم إشارة إلىٰ ما ذكرنا.

(١٢٣)قوله قدّس سرّه: **(نعم يشكل الأمر في بعض الأُصول العمليّة..)** إلىٰ آخره.

إعلم أنّه لمّا لم يكن قائلاً بجعل الحكم النفسي علىٰ طبق الأمارات عنون في هذا المقـام بعض الأُصول العمليّة؛ لكونه قائلاً فيه كذلك، وجمع بين الحكمين بالتزام الفعليّة التعليقيّة للواقع والحتميّة للظاهر، ولا مضادّة بينهما إذا تخالفا، ولا مماثلة إذا توافقا.

وتخصيصـه أصـالـة الإبـاحـة بالـذكـر؛ لعـدم قولـه بالجعل في التخيير والاحتياط، وأمّا الاستصحاب فهو متردّد فيه، كما يظهر من كلامه في أواخر باب

---

(١) في الأصل: «عقليّ أو شرعيّ»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) كذا، والصحيح ظاهراً: (لا انفكاك بينهما زماناً لدىٰ الحكيم..).

فيما صادف الحـرام، وإن كان الإذن فيه لأجل مصلحة فيه(١٢٤)، لا

الإجزاء؛ حيث قال: بل واستصحابها علىٰ وجهٍ قويّ.

ويمكن أن يورد عليه: بأنّه قائل في جميع موارد البراءة ـ المستفادة من حديث الرفع ـ بالجعل ولو لم يكن موردها من الشبهة التحريميّة، التي هي مجرىٰ أصالة الإباحة فقط، وإن احتمل في باب البراءة شمول حديث الحلّيّة للشبهة الوجوبية ـأيضاًـ بتقريب: أنّ ترك المشكوك الوجوب محتمل الحرمة، كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

وبقاعدة الطهارة، فإنّه قائل بالجعل فيها ـأيضاًـ مع عدم كون مرجعها إلىٰ البراءة.

وبالاستصحاب لمنع كون قوله المذكور دالّاً علىٰ الترديد، بل ظاهر كلماته في باب الاستصحاب الجزم بذلك.

نعم يمكن دفع جميع ذلك: بأنّ مراده ببعض الأُصول جميع الأُصول العمليّة المجعول[1] علىٰ طبقها الحكم، وذكر أصالة الإباحة من باب المثال.

(١٢٤)قوله قدّس سرّه: **(إن كان الإذن فيه لأجل مصلحة فيه..)** إلىٰ آخره.

اعلم أنّ الإباحة علىٰ قسمين:

الأوّل: أنّ تكون ناشئةً عن عدم مصلحة أو مفسدة ملزمتين أو غير ملزمتين؛ لأنّه إذا كان أحد الأوّلين يكون المورد واجباً أو حراماً، وإذا كان أحد الأخيرين يكون مندوباً أو مكروهاً.

ومنه يظهر: النظر في قوله قدّس سرّه: (ملزمة في الفعل)[2]، فإنّ انتفاء مرتبة

---

(١) في الأصل: «المجعولة».

(٢) كذا وردت في الحاشية، وفي نسخ «الكفاية» المتداولة وردت هكذا: (ملزمة في المأذون فيه).

. . . .

[الإلزام][1] ليس ملاكاً للإباحة، بل انتفاء أصل المصلحة والمفسدة أو وجودهما علىٰ حدّ سواء.

الثاني: أن تكون ناشئةً عن مصلحة في نفس الإباحة، ولكن الأوّل هو الغالب في الإباحات الواقعيّة، ولذا يتغيّر غالب الإباحات الواقعيّة إذا وقعت في حيّز[2] الشروط، أو غيرها من العناوين الثانويّة التي تكون أدلّتها حاكمة علىٰ أدلّة العناوين الأوّليّة، والثاني هو الغالب في الإباحات الظاهريّة، بل الظاهر عدم [وجود][3] إباحةٍ ظاهريّةٍ عن لا اقتضاء.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الإباحة الظاهريّة لو فرض كونها ناشئةً عن لا اقتضاء في متعلّقها، للزم اجتماع الضدّين في مرتبة الحكم؛ لأنّ الترخيص الفعلي مضادّ مع المنع الفعلي، والنقيضين[4] في مرتبتي الإرادة والفساد[5]؛ لأنّ الإباحة المذكورة كاشفة عن عدم المفسدة وعدم الإرادة، والمنع كاشف عن وجودهما.

وهذا بخلاف الإباحة الاقتضائيّة، فإنّها مستلزمة لاجتماع الضدّين في مرتبة الحكم، واجتماع النقيضين في مرتبة الإرادة من دون التناقض في مرتبة المفسدة والمصلحة؛ لعدم كشف هذه الإباحة عن عدمها، ولأجل ما ذكرنا قال: (وإن كان الإذن..) إلىٰ قوله: (لا لأجل عدم مصلحة..) إلىٰ آخره.

---

(١) في الأصل: «الالتزام»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) الكلمة غير واضحة في الأصل، وقد أثبتناها استظهاراً.

(٣) إضافة يقتضيها السياق.

(٤) أي: «وللزم اجتماع النقيضين»؛ عطفاً علىٰ قوله: (للزم اجتماع الضدّين).

(٥) أي: «والمفسدة»؛ أي: مرتبتي الإرادة والملاك..

لأجل عدم مصلحة أو[1] مفسدة ملزمة في المأذون فيه، فلا محيص في مثله[(١٢٥)] إلّا عن الالتزام[2] بعدم انقداح الإرادة أو الكراهة في بعض المبادئ العالية أيضاً، كما في المبدأ الأعلىٰ[(١٢٦)]، لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعليّ؛ بمعنىٰ كونه علىٰ صفةٍ ونحوٍ لو علم به المكلّف لتنجّز[(١٢٧)] عليه، كسائر التكاليف الفعليّة التي تتنجّز

---

(١٢٥)قوله قدّس سرّه: (**فلا محيص في مثله..**) إلىٰ آخره.

أشار بالتغبير بالمثل إلىٰ كون الجمع منحصراً في ذلك في كلّ ما جعل فيه حكم ظاهريّ نفسيّ أمارةً كان أو أصلاً، فعلىٰ القول بجعل الحكم كذلك لا بدّ من التزام هذا الجمع، وهو كون الواقع معلّق الفعليّة الحتميّة[3] علىٰ حصول العلم به.

(١٢٦)قوله قدّس سرّه: (**كما في المبدأ الاعلىٰ..**) إلىٰ آخره.

قد أشرنا فيما سبق إلىٰ توجيه هذه العبارة.

(١٢٧)قوله قدّس سرّه: (**لو علم به المكلّف لتنجّز..**) إلىٰ آخره.

ظاهرة العبارة: كون المعلّق علىٰ العلم هو مرتبة التنجُّز المصطلح، لا مرتبة الحتميّة من الفعليّة بوجهين:

الأوّل: انعقاد اصطلاحه علىٰ ذلك.

الثاني: التشبيه بسائر التكاليف؛ لأنّ مراده فيها هو غير مورد جعل الحكم الظاهري النفسي علىٰ خلاف الواقع، والمعلّق فيها علىٰ العلم عنده هو التنجّز المصطلح؛ لكون التكليف حتميّاً عنده؛ بناءً علىٰ جعل الحجّيّة الصِّرفة أو الحكم الطريقي في موارد الطرق، وكذا في الأُصول العقليّة أو الشرعيّة الغير المجعول[4] في

---

(١) في إحدىٰ النسخ: «ومفسدة»، والأصحّ ما أثبتناه من باقي النسخ.

(٢) كذا، والصحيح في العبارة: (فلا محيص في مثله عن الالتزام...).

(٣) أي: معلّقة فعليّته الحتميّة..

(٤) في الأصل: «المجعولة».

بسبب القطع بها، وكونه فعليّاً إنّما يوجب البعث أو الزجر(١٢٨) في النفس النبويّة أو الولويّة؛ فيما إذا لم ينقدح فيها الإذن لأجل مصلحة فيه.

فانقدح بما ذكرنا(١٢٩): أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم

موردها حكم نفسيّ ظاهريّ.

فحينئذٍ يرد عليه:

أوّلاً: أنّ مرتبة التنجّز لا تقبل التعليق المولوي، كما هو المفروض؛ لكونها من الأحكام العقليّة، بل هي معلّقة علىٰ العلم عقلاً.

وثانياً: أنّ تعليق تلك المرتبة غير نافع في دفع غائلة اجتماع الضدّين؛ لأنّه ناش من لزوم اجتماع الحكمين الفعليّين الحتميّين.

ولكن يمكن القول: بأنّ مراده من التنجّز: هو مرتبة الحتميّة، ومراده من التشبيه: أنّه كما أنّ التنجّز المصطلح معلّق عقلاً علىٰ العلم في سائر الموارد، فكذلك الحتميّة معلّقة شرعاً علىٰ العلم في المقام، وإنّما عبَّر به لكونه في هذه المرتبة مسبوقاً عليه، فتأمّل.

(١٢٨)قوله قدّس سرّه: **(كونه فعليّاً إنما يوجب البعث أو الزجر..)** إلىٰ آخره.

مراده من الفعليّة: مرتبة التعليق، ومن البعث والزجر: مرتبة الحتميّة؛ لأنّ المراد من الأُولىٰ: هي الحتميّة، ومن الثانية: مرتبة التنجّز العقلي؛ لأنّ البعث والزجر يكونان من قبل المولىٰ.

(١٢٩)قوله قدّس سرّه: **(فانقدح بما ذكرنا..)** إلىٰ آخره.

إشارة إلىٰ ما يُستفاد من ظاهر كلام الشيخ في الرسالة(١)؛ من التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي؛ بالتزام كون الثاني إنشائيّاً.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٠/ سطر ٤ ـ ١١.

الواقعي في مورد الأُصول والأمارات فعليّاً؛ كي يشكل تارة[١٣٠] بعدم لزوم الإتيان ـ حينئذٍ ـ بما قامت الأمارة علىٰ وجوبه؛ ضرورة عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائيّة؛ ما لم تصر فعليّة ولم تبلغ مرتبة البعث والزجر، ولزوم الإتيان به مما لا يحتاج إلىٰ مزيد بيان أو إقامة برهان.

لا يقال: لا مجال لهذا الإشكال[١٣١]، لو قيل بأنّها كانت قبل أداء الأمارة إليها إنشائيّة؛ لأنها بذلك تصير فعليّة تبلغ تلك المرتبة.

فإنه يقال[١٣٢] لا يكاد يُحرز بسبب قيام الأمارة المعتبرة علىٰ حكم

---

(١٣٠)قوله قدّس سرّه: (**يشكل تارة..**) إلىٰ آخره.

وحاصل ذلك: أنّ اللازم من هذا الجمع عدم لزوم امتثال الأمارات القائمة علىٰ التكاليف، لأنّ مرتبة الإنشاء لو تعلقّ بها العلم لم تنجّز، فضلاً عن الأمارة.

(١٣١)قوله قدّس سرّه: (**لا يقال: لا مجال لهذا الإشكال..**) إلىٰ آخره.

وحاصله: أنّ مراد الشيخ ـ قدّس سرّه ـ ليس الإنشائيّ الصِّرف، بل الإنشائي المعلّق فعليّته الحتميّة علىٰ أداء الأمارة، فإذا قامت الأمارة فقد حصل الشرط، فيكون فعليّاً حتميّاً، ثمّ يلزم امتثاله.

(١٣٢)قوله قدّس سرّه: (**فإنّه يقال..**) إلىٰ آخره.

وحاصل مراده: أنّه لا شكّ في كون الحكم الواقعي الإنشائي موضوعاً لمرتبة الفعليّة، فإذا فرض كون أداء الأمارة شرطاً لها، فحينئذٍ يصير الموضع لها هو الواقعي الإنشائي المؤدّىٰ إليه الأمارة، ومن المعلوم: أنّه إذا فُرض كون المركّب موضوعاً لأثر من الآثار ـ كالماء الكر للتطهير الوضعي ـ فلا بدّ في ترتُّب هذا الأثر من أحد أُمور ثلاثة: إحراز كليهما بالوجدان والعلم، أو بالتنزيل، أو بالاختلاف:

وانتفاء الأوّل في المقام معلوم؛ لأنّه فرع إفادة الأمارة العلم، وهو خلاف المفروض.

إنشائيّ ـ لا حقيقة ولا تعبّداً ـ إلاّ حكمٌ إنشائيّ تعبّداً، لا حكم إنشائيّ أدّت إليه الأمارة: أمّا حقيقة فواضح(١٣٣)، وأمّا تعبّداً(١٣٤) فلأنّ قُصارىٰ ما هو قضيّة حجّيّة الأمارة كون مؤدّاها[1] هو الواقع تعبّداً، لا الواقع الذي أدّت إليه الأمارة، فافهم(١٣٥).

وكذا الثاني: لأنّ دليل التنزيل إنّما يُنزِّل ما كان هو الجزء الثاني من موضوع الأثر، بل لا يمكن ذلك؛ لأنّ معنىٰ التنزيل هو تنزيل ذي[2] الطريق، وهذا القيد متأخرّ عن الطريق، فلو فرض ذا طريق للزم الدور، وتقدّم الشيء علىٰ نفسه.

وأمّا الثالث: فهو إمّا بأن يكون المُحرَز بالوجدان هو الوجوب، وبالتنزيل هو قيد المؤدّىٰ.

وبطلانه واضح.

أو بالعكس، فنقول: إنّ الوجوب وإن كان منزّلاً كما قرّرناه، إلاّ أنّ قيد المؤدّىٰ ليس حاصلاً بالوجدان؛ لعدم العلم بكون الوجوب الواقعي مؤدّىٰ للأمارة ولو بعد تنزيل الوجوب أيضاً، والمفروض كون مؤدّىٰ الأثر الوجوب الواقعي المؤدّىٰ إليه الأمارة.

(١٣٣)قوله قدّس سرّه: (**أمّا حقيقة فواضح**).

إشارة إلىٰ أنّه لا يحصل جزءاً المركّب بالوجدان؛ لا مجموعاً ولا انفراداً، كما بيّناه.

(١٣٤)قوله قدّس سرّه: (**أمّا تعبّداً..**) إلىٰ آخره.

إشارة إلىٰ انتفاء حصول كليهما معاً بالتنزيل.

(١٣٥)قوله قدّس سرّه: (**فافهم**).

إشارة إلىٰ الدِّقّة.

---

(١) في بعض النسخ: «مؤدّاه»، والصحيح ما أثبتناه، وهو ما عليه أكثر النسخ.

(٢) في الأصل: «ذو».

أللّهمّ إلّا أن يقال(١٣٦): إنّ الدليل علىٰ تنزيل المؤدّىٰ منزلة الواقع ـ الذي صار مؤدّىً لها ـ هو دليل الحجّيّة بدلالة الاقتضاء، لكنّه لا يكاد يتمّ(١٣٧) إلّا إذا لم يكن للأحكام بمرتبتها الإنشائيّة أثر أصلاً، وإلّا لم

---

(١٣٦)قوله قدّس سرّه: (**أللّهمّ إلّا أن يقال..**) إلىٰ آخره.

وحاصله: أنّه لا إشكال في وجودِ دليلِ تنزيلٍ في البين، وفي أنّه ناظر إلىٰ جعل الوجوب المشكوك ـ مثلاً ـ بمنزلة الوجوب الواقعي، لا إلىٰ جعل الحكاية منزلة الأمارة، ومن المعلوم أنّه لا فائدة في جعل جزءٍ ما لم يُحرز الجزء الآخر[1] أو ينزّل، والتنزيل الصادر من الحكيم لا يكاد يكون بلا فائدة، فيستكشف ببركة هذه المقدّمات الأربع: أنّ المولىٰ قد نزّل الجزء الآخر أيضاً ـ متقدّماً أو متأخّراً، وإلّا للزم كون تنزيله بلا فائدة.

وبعبارة أُخرىٰ: أنّ جعل جزء بحسب دليل الأمارة ملازم لجعل الجزء الآخر ـأيضاًـ عقلاً؛ صوناً لكلام الحكيم عن اللغويّة، والدليل علىٰ أحد المتلازمين دليل علىٰ الآخر أيضاً، فيدلّ دليل الأمارة الدالّ علىٰ تنزيل المشكوك الوجوب علىٰ تنزيل الجزء الآخر بدلالة الاقتضاء، وهي التي تتوقّف صحّة صدور الكلام [عليها][2] كما في المقام.

(١٣٧)قوله قدّس سرّه: (**لكنّه لا يكاد يتمّ..**) إلىٰ آخره.

ومراده: أنّ دلالة الاقتضاء بحسب ما بُيِّن: إنّما هي فيما يتوقّف صحّة الكلام عليه، والتوقّف لا يكون إلّا إذا لم يكن في البين إلّا أثر واحد مترتّب علىٰ هذا الجزء المنزّل علىٰ الجزء الآخر، وأمّا إذا كان أثر آخر مترتّب علىٰ نفس المنزّل ـ كما في المقام؛ لوجود أثر كذلك بالنذر وأشباهه ـ فلا يحمل دليل التنزيل علىٰ تلك الآثار الأُخر.

---

(١) في الأصل: (جعل الجزء ما لم يُحرز جزء آخر..)، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) في الأصل: «عليه».

يكن[1] لتلك الدلالة مجال، كما لا يخفىٰ.

لا يقال: إنّ ذلك قادح في دلالة الاقتضاء، إلّا أنّه يمكن أن يقال بالدلالة الالتزاميّة اللفظيّة المستندة إلىٰ الملازمة العرفيّة بين التنزيلين، كما تقدّم نظيره في باب تصحيح قيام الأمارة مقام القطعيَّينِ الطريقي والوضعي[2] - بدليل واحد، ولا يقدح فيه وجود أثر آخر مترتّب علىٰ المنزّل نفسه.

فإنّه يقال: إنّه قد تقدّم عدم تماميّة هذا الوجه: إمّا لمنع الملازمة عرفاً، بناءً علىٰ التحقيق، وإمّا للزوم الدور، كما عند المصنّف وإن تقدّم دفعه.

إذا عرفت ما ذكرنا في تلك الحواشي المبيّنة لمراده في هذا الإشكال، الذي أورده علىٰ جمعٍ الشيخ - قدّس سرّه - فاعلم: أنّ في كلامه من أوّله إلىٰ آخره وجوهاً من النظر:

الأوّل: أنّ ظاهره ورود هذا الإشكال عليه؛ بناءً علىٰ جميع المباني الثلاثة في جعل الأمارة، وظاهر الشيخ - قدّس سرّه - في الرسالة[3] التزام الجمع المذكور بناءً علىٰ الحكم الطريقي فقط.

الثاني: أنّ هذا الإشكال - بناءً علىٰ الحكم النفسي - ساقط من أصله؛ لأنّ عدم لزوم الامتثال بالواقع لا محذور فيه حينئذٍ، بل الامتثال بنفس الحكم الظاهري دائماً إذا قلنا بالجعل مطلقاً، وإذا قلنا به في صورة المخالفة فقط،ففعليّة الواقع وإن كانت مشروطةً بأداء الأمارة إليه، إلّا أنّ لزوم العمل -حينئذٍ- من جهة العلم الإجمالي إمّا بحصول القيد المذكور، أو بوجود حكمٍ ظاهريّ فعليّ، كما لا يخفىٰ.

الثالث: أنّ نظير هذا الإمكان وارد علىٰ توفيقه في أصالة الإباحة؛ لأنّ العلم المعلّق عليه الحتميّة في موردها: إمّا هو العلم الوجداني، فيلزم عدم لزوم الامتثال

---

(١) في إحدىٰ النسخ: «لم تكن»، والصحيح ما اثبتناه مما عليه باقي النسخ.

(٢) كذا، والأنسب: (مقام القطعين: الطريقي والموضوعي..).

(٣) فرائد الأُصول: ٣٠/ سطر ٤ - ٥.

في صورة قيام أمارة معتبرة للقطع بعدم حصول المعلّق عليه، ومن المعلوم أنّ الحكم الفعلي التعليقي لا يجب امتثاله.

وإمّا الأعمّ منه ومن الأمارة، فحينئذٍ يكون الحتميّة مشروطة بأحد الأمرين: العلم بالتكليف، أو أداء الأمارة إليه، وإذا قامت الأمارة فالأوّل غير حاصل، ويلزم في الثاني نظير الإشكال المتقدّم؛ لأنّ موضوع الفعليّة لم يُحرز؛ لا بالوجدان، ولا بالتنزيل، ولا بالاختلاف.

الرابع: أنّ الأثر الآخر في المقام قليل جدّاً، فحمل الكلام عليه غير جائز، فصون الكلام عن اللّغوية لا يكاد يكون إلّا بوجود تنزيل آخر للجزء الآخر، فدلالة الاقتضاء تامّة.

الخامس: أنّه لو سلّمنا الكثرة، ولكن الأثر المترتّب علىٰ المركّب متيقّن من دليل التنزيل، ولا يجوز تخصيص العامّ أو تقييد المطلق بإخراج ما هو متيقّن منه، كما إذا قيل: «أكرم العلماء، وأخرج منه زيداً، مع كونه متيقّناً منه؛ إمّا لكونه مورد سؤال أو غيره، وفي المقام كذلك، فلا يكون الصون المذكور إلّا بالتزام بتنزيل آخر، فيكون دلالة الاقتضاء تامّة.

بقي الكلام في إشكال وارد علىٰ خصوص القول بالنفسي: وهو أنّ المجعول في صورة الإصابة مثل الحكم الواقعي، وفي صورة المخالفة ضدّه، ومن المعلوم أنّ الحكم الإنشائي في جمع الشيخ ـ قدّس سرّه ـ والتعليقي في جمع الماتن هو ليس مِثْلاً ولا ضدّاً للحكم الظاهري، وإلّا فكيف يجتمعان؟!

وهـو مندفع: بأنّ المراد من المِثْليّة أو الضدّيّة ليس معناهما المصطلح، بل التطابق في السنخيّة والتخالف فيها.

وأُخرىٰ[1]: بأنّه كيف يكون التوفيق بذلك، مع احتمال أحكام فعليّة بعثيّة أو زجريّة[١٣٨] في موارد الطرق والأُصول العمليّة المتكفّلة لأحكام فعليّة؛ضرورة أنه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين، كذلك لا يمكن احتماله.

---

(١٣٨)قوله قدّس سرّه: (**وأُخرىٰ: بأنّه كيف يكون التوفيق بذلك مع احتمال أحكام فعليّة بعثيّة أو زجريّة..**) إلىٰ آخره.

وتقرير الإشكال حينئذٍ: أنّ موضوع الأُصول والأمارات هو الشكّ في الفعليّة الحتميّة للواقع، وإلاّ فصِرف الإنشاء المحتمل ليس مجرى للوظائف المقرّرة للجاهل؛ لعدم كونه منجّزاً للعالم، فضلاً عن الجاهل، فلا يصحّ الالتزام بإنشائيّة الواقع، بل لا بدّ من التزام كونه فعليّاً حفظاً للموضوع، ومن المعلوم أنّ مؤدّىٰ الأمارة والأصل علىٰ جعل الحكم النفسي فعليّ، وحينئذٍ يلزم اجتماع المتنافيين احتمالاً، وهو كالقطع بهما، وإليه أشار بقوله: (ضرورة أنّه كما لا يمكن..) فلا مناص عن التزام فعليّة كلا الحكمين، وأنّ الواقع تعليقيّ حتىٰ لا يلزم احتمال المحال.

وفيه: أنّ مراده ليس هي الإنشائيّة الصِّرفة، بل الفعليّة المعلّقة علىٰ أداء الأمارة أو حصول العلم، كما عُلم ممّا سبق، وفي الواقع لا فرق بينه وبين قول المصنِّف،إلاّ إذا كان مراده التعليق علىٰ حصول العلم بالخصوص، مضافاً إلىٰ إمكان القول: بأنّ مجرىٰ الوظائف احتمال الفعليّة، بل لحاظها، وهو موجود، لأنّ الإنشائيّة مكشوفة من جهة لحاظ جعل الحكم في مواردها، ولولاه لورد مثله علىٰ الالتزام بالفعلي التعليقي أيضاً؛ لأنّ مجراها الحكم الفعلي الحتمي.

ثمّ إنّ هنا إشكالاً مشتركاً بين الجمعين، دفعناه في الأمر الثاني من الأُمور الخمسة التي ذكرناها في وجوه جعل الأمارة.

---

(١) عطفاً علىٰ قوله المتقدّم: (كي يشكل تارة: بعدم...).

فلا يصحّ التوفيق بين الحكمين بالتزام كون الحكم الواقعي ـ الذي يكون مورد الطرق ـ إنشائيّاً غير فعليّ، كما لا يصحّ بأنّ الحكمين ليسا في مرتبة واحدة(١٣٩)، بل في مرتبتين؛ ضرورة تأخّر الحكم

---

(١٣٩)قوله قدّس سرّه: (كما لا يصحّ التوفيق بأنّ الحكمين ليسا في مرتبة واحدة. .) إلىٰ آخره.

وهذا هو الجمع المنقول عن السيّد محمد الإصفهاني قدّس سرّه.

وتقريبه علىٰ ما في ظاهر العبارة: أنّ الحكم الظاهري متأخّر عن الواقعي بمرتبتين؛ لكونه متأخّراً عن الشكّ في الحكم الواقعي المتأخّر عنه، كما أنّ موضوعه متأخّر عن موضوعه بمرتبتين، وحينئذٍ لا يشمل الحكم الظاهري جميع مراتب الحكم الواقعي، وهي حال العلم بالحكم الواقعي، وحال الشكّ فيه، بل هو مختصّ بالحالة الثانية فقط.

ويرد عليه ـحينئذٍـ إشكال المصنّف: من أنّ دليل الحكم الواقعي شامل لكلتا الحالتين، فيجتمع معه في الحالة التي يشملها الحكم الظاهري، فيجتمعان في رتبة واحدة.

ولكن الأُستاذ ـ قدّس سرّه ـ نقله علىٰ وجه لا يرد عليه ما في العبارة: وهو أنّ الحكم الظاهري لمّا كان موضوعه الشكّ في الواقع، ولأجله كان متأخّراً عنه بمرتبتين، فلا يشمل دليله جميع حالات الحكم الواقعي التي من جملتها حال العلم به، والحكم[1] الواقعي ـأيضاًـ لا يشمل مرتبة الحكم الظاهري؛ لأنّ مرتبته الشكّ في الحكم الواقعي، ولا يمكن إسراء إطلاقِ دليلِ حكمٍ إلىٰ حال الشكّ في حكمه؛ لأنّه لا بدّ ـحينئذٍـ من النظر إلىٰ صلاة الجمعة مقيّدة بتلك القيود، ومن الواضح لزوم الدور ـحينئذٍـ حسب توقّف تصوّر الحكم علىٰ تصوّر موضوعه، ولو أُخذ الشكّ

---

(١) في الأصل: «وحكم»، والصحيح ما أثبتناه.

الظاهري عن الواقعي بمرتبتين، وذلك لا يكاد يجدي، فإنّ الظاهري وإن لم يكن في تمام مراتب الواقعي، إلّا أنّه يكون في مرتبته أيضاً.

في الحكم قيداً في ناحية الموضوع للزم توقّف تصوّر الموضوع علىٰ تصوّر الحكم؛ لكونه من قيوده، فيلزم الدور، وحينئذٍ لا يجتمعان في مرتبة واحدة أبداً، ولا يرد عليه ما في العبارة، كما لا يخفىٰ.

لكن فيه أوّلاً: لزوم الخُلْف؛ إذ لا حكم واقعيّ ـحينئذٍـ في صورة الشكّ فيه، والكلام في اجتماع الحكمين.

وثانياً: منع عدم الإمكان إذا فُرض كون الحكم المضاف إليه الشكّ حكماً طبيعيّاً، والأوّل حكماً شخصيّاً، وقد تقدّم نظيره في رفع إشكال الدور في قصد امتثال الأمر.

وثالثاً: أنّه إذا سُلّم عدم إمكان الشمول بهذا اللحاظ قلنا: إنّ الإطلاق ليس منحصراً في الإطلاق النظري؛ لإمكان إسراء الإطلاق[1] بنحو تعليق الحكم علىٰ وجود الطبيعة، أو بنحو العناوين الملازمة، فهذه الحالات الغير الممكن لحاظها، فيلزم الاجتماع في رتبة واحدة؛ إذ تلك العناوين متّحدة رتبةً مع عنوان الشكّ في الحكم، فيكون الحكمان الثابتان بلحاظهما في رتبة واحدة أيضاً.

بقي الكلام في أقسام الإطلاق:

منها: الإطلاق النظري إلىٰ نفس تلك الحالات.

ومنها: الإطلاق النظري إلىٰ العنوانات الملازمة لها.

ومنها: الإطلاق الطبيعي.

ومنها: الإطلاق بنحو التعليق علىٰ حصص الطبيعة علىٰ ما هو اصطلاح بعض الأعاظم، وقد سمّاه: قضيّة حيثيّة.

---

(١) في الأصل: «إطلاق».

وعلىٰ تقدير المنافاة لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة؛ فتأمّل فيما ذكرنا من التحقيق في التوفيق، فإنّه دقيق، وبالتأمّل حقيق.

ولكن التحقيق في شمول الحكم لحال الشكّ فيه: هو الإطلاق الطبيعي؛ لعدم النظر للحاكم وجداناً ـ عند تعليق حكم علىٰ طبيعة ـ إلىٰ غير وجود الطبيعة في حال الشكّ فيه وعنوانٍ ملازم[1] معه والحصّة، كما لا يخفىٰ علىٰ من راجع إلىٰ طريقة الحكّام[2] مع أنّ الأخير ـ وهو الحصة ـ غير معقول، فافهم.

ثمّ إنّه يمكن أن يكون مراد السيّد ـ رحمه الله ـ من اختلاف العنوانين[3] اللذين تعلّق بهما الحكم؛ لأنّ ما تعلّق به الحكم الواقعي عنوان صلاة الجمعة بما هو، ومتعلّق الحكم الظاهري هو مشكوك الحكم، فحينئذٍ يكون المقام من قبيل اجتماع الأمر والنهي، وهو جائز عنده قدّس سرّه.

ولكن يرد عليه حينئذٍ:

أوّلاً: منع كون العنوان الثاني واسطة في العروض، بل واسطة في الثبوت.

وثانياً: علىٰ تقدير كونه من قبيل الأوّل أنّه جزء الموضوع لإتمام الموضوع، وعلىٰ كلا التقديرين يكون المورد من قبيل النهي في العبادة، غاية الأمر أنّ العنوان الواقعي ـ مثل صلاة الجمعة ـ تمام الموضوع في كلا الحكمين بناءً علىٰ الأول، وتمام الموضوع للحكم الواقعي وجزؤه للظاهري بناءً علىٰ الثاني، واجتماع الحكمين بعنوان واحد غير جائز إجماعاً حتّىٰ من القائلين بالجواز.

وثالثاً: أنه لو سلّمنا كونه تمام الموضوع فنقول: إنّه يكون ـ حينئذٍ ـ من قبيل اجتماع الأمر والنهي، وقد تقدّم في هذا الباب امتناعه، وأنّ الوجوه المستدلّ بها علىٰ

---

(١) كذا، والأصحّ: «والعنوان الملازم».

(٢) كذا، والصحيح: «راجع طريقة الحكّام..» أو «رجع إلىٰ طريقة الحكام».

(٣) في الأصل: «العناوين»، والصحيح ما أثبتناه.

ثالثها: أنّ الأصل(١٤٠) فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً، ولا يحرز(١) التعبّد به واقعاً، عدم حجّيّته جزماً؛ بمعنىٰ عدم ترتّب الآثار

الجواز ـ التي من جملتها الوجه الذي تمسّك به السيّد قدّس سرّه من كون متعلّقات الأحكام هي الوجودات الذهنيّة ـ باطلة، فراجع.

(١٤٠) قوله: (**ثالثها: أنّ الأصل..**) إلىٰ آخره.

أقول: بيان مرامه يتوقّف علىٰ بيان أُمور:

الأوّل: أنّ الحجّيّة لها آثار أربعة: التنجيز، والعذرية، وكون موافقة الحجّة انقياداً ومخالفتها تجرّياً.

الثاني: أنّ الحجّيّة لها مرتبتان: مرتبة الإنشاء، ومرتبة الفعليّة.

الثالث: أنّ الآثار الأربعة مترتّبة علىٰ مرتبة الفعليّة دون الإنشاء.

الرابع: أنّ الفعليّة مترتّبة علىٰ العلم بالحجّيّة الإنشائيّة، لا علىٰ نفسها.

وبعبارة أوضح: العلّة التامّة للحجّيّة الفعليّة التي هي علّة تامّة للآثار المتقدّمة، هو العلم بالحجّيّة الإنشائيّة مع عدم تحقّق مانع في البين كالتعارض، والدليل عليه حكم الوجدان وبناء العقلاء الحاكمان بعدم التنجيز وسائر الآثار في صورة الشكّ ـ ولو علىٰ تقدير الحجّيّة الإنشائيّة واقعاً ـ الكاشف عن عدم علّته ـ وهي الحجّيّة الفعليّة ـ الكاشف عن أنّ العلم بالأُولىٰ مأخوذ في موضوع الثانية جزءاً وتماماً.

الخامس: أنّ الأثر المرغوب في البين: إمّا أن يكون مترتّباً علىٰ واقع الشيء وجوداً أو عدماً، كما في الحرمة المترتّبة علىٰ واقع الخمر، فتأمّل.

وإمّا أن يكون مترتّباً علىٰ العلم بالشيء وجوداً، وعلىٰ عدم العلم عدماً، كما في التنجّز المترتّب علىٰ العلم بالحجّيّة الإنشائيّة، ولو بواسطة الحجّيّة الفعليّة علىٰ ما عرفت، وعدمه المترتّب علىٰ عدم العلم بها.

---

(١) في بعض النسخ: «ولا يجوز»، والأصحّ ما اثبتناه ممّا عليه أكثر النسخ.

المرغوبة من الحجّة عِليه قطعاً، فإنها لا تكاد تترتّب إلّا علىٰ ما اتّصف[١٤١] بالحجّيّة فعلاً، ولا يكاد يكون الاتّصاف بها، إلّا إذا أُحرز[١٤٢] التعبّد به وجعله طريقاً متّبعاً؛ ضرورة أنه بدونه لا يصحّ

وإمّا أن يكون مترتّباً علىٰ كلا الأمرين، كما في الطهارة المترتّبة علىٰ واقع الأشياء وعلىٰ الشكّ فيها.

ولابدّ في ترتيب القسم الأوّل من إجراء أصل مُحرِز لما هو الموضوع للأثر وجوداً أو عدماً، ولا يكفي الشكّ؛ لعدم ترتّب أثر عليه علىٰ الفرض.

وأمّا في الثاني فمجرّد الشكّ كافٍ في ترتّب الأثر، بل لا معنىٰ للأصل الجاري في المشكوك؛ لعدم ترتّب أثرٍ عليه.

وأمّا في الأخير فالأقوىٰ عند الماتن تقدّم الأصل الجاري في المشكوك علىٰ قاعدة الشكّ، خلافاً للشيخ ـ قدّس سرّه ـ القائل في ظاهر كلماته[١] بتقدّم القاعدة علىٰ الأصل، والمقام من قبيل الثاني؛ لما عرفت من ترتّب الآثار الأربعة علىٰ العلم بالحجّيّة وعدمها علىٰ عدم العلم بها.

إذا عرفت هذه المقدّمات علمت: أنّه بمجرّد الشكّ يثبت عدم الآثار المتقدّمة، من دون مجال لجريان أصالة عدم الحجّيّة.

(١٤١) قوله قدّس سرّه: (فإنها لا تكاد تترتّب إلّا علىٰ ما اتّصف..) إلىٰ آخره.

إشارة إلىٰ الأمر الثالث.

(١٤٢) قوله قدّس سرّه: (لا يكاد يكون الاتّصاف بها إلّا إذا أحرز..) إلىٰ آخره.

أي: إلّا إذا حصل العلم بالحجّيّة الإنشائيّة؛ إشارة إلىٰ الرابع.

وقوله: (ضرورة أنّه بدونه..) إشارة إلىٰ إقامة البرهان عليه، وهو الوجدان،

---

(١) فرائد الأُصول: ٣١/ سطر ١٣ ـ ١٤.

المؤاخـذة علىٰ مخالفـة التكليف بمجرّد إصابته، ولا يكون عذراً لدىٰ مخالفته مع عدمها، ولا يكون مخالفته تجرّياً، ولا يكون موافقته ـ بما هي موافقـة ـ انقياداً، وإن كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته، فمع الشكّ في التعبّد به(١٤٣) يقطع بعدم حجّيّته، وعدم ترتيب شيء من الآثار عليه؛ للقطع بانتفاء الموضوع معه(١٤٤)،

وقد أشرنا فيما سبق أنّ بناء العقلاء ـأيضاًـ استقرّ عليه، وأمّا سائر المقدّمات فقد طوىٰ ذكرها لوضوحها، فتأمّل.

(١٤٣) قوله قدّس سرّه: (فمع الشك في التعبد به . .) إلىٰ آخره.

هذه نتيجة للمقدّمتين المذكورتين مع ما طويت، كما علم ممّا سبق.

(١٤٤) قوله قدّس سرّه: (للقطع بانتفاء الموضوع معه . .) إلىٰ آخره.

وذلـك لأنّ الأثـر مترتّب علىٰ الحجّيّة الفعليّة المـترتّبـة علىٰ العلم بالحجّيّة الإنشائيّة، فإذا شكّ في الأخيرة فيقطع بعدم ترتّب الأثر؛ للقطع بانتفاء موضوعه، وهو الفعليّة المنتفية بانتفاء موضوعها، وهو العلم بالحجّيّة.

أقول: إنّ الأثر المرغوب شرعيّاً أو عقليّاً: إمّا أن يترتّب علىٰ واقع الشيء، ولا إشكال في عدم ترتّبه بمجرّد الشك؛ لأنّه ليس ذا أثر.

وأمّا إجراء الأصل في المشكوك ففيه تفصيل؛ لأنّه إن كان مجرىٰ الأصل قابلاً للجعل فيجري الأصل فيه، فيثبت كلا الأثرين، كما هو واضح، وإن كان غير قابل له،فحينئذٍلا إشكال في جريانه في الأوّل بلحاظ الأثر المذكور، ولا في عدم جريانه في الثاني؛ لأنّ المستصحب لا بدّ أن يكون مجعولاً أوله أثر مجعول، والمفروض انتفاء كلا الأمرين في المقام.

أو يترتّب علىٰ العلم بالشيء وجوداً، [و][1] علىٰ عدمه عدماً، من دون ترتّب

---

(١) إضافة يقتضيها السياق.

ولعمري هذا واضح لا يحتاج إلىٰ مزيد بيان أو أقامة برهان.

علىٰ الواقع، فحينئذٍ إن لم يكن مجرىٰ الأصل قابلاً للجعل، فلا ريب في كون المتّبع قاعدة الشكّ عند عدم العلم، كما في المقام علىٰ مذهب الشيخ(١) ـ قدّس سرّه ـ من عدم قابليّة الأحكام الوضعية للجعل الاستقلالي، الذي هو المعتبر عنده في جريان حديث الرفع والاستصحاب، وأما أصالة عدم الحجّيّة أو أصالة الحجّيّة فلا جريان لهما كان الأثر عقليّاً أو شرعيّاً؛ لأنّ الاستصحاب لا يقوم مقام العلم الموضوعي، والمفروض ترتّبه علىٰ العلم جزءاً أو تماماً، وإن كان قابلاً للجعل ولم نقل بالمجعوليّة من قبل دليل الاستصحاب ـ كما هو التحقيق ـ فهو مثل الغير القابل؛ لما مرّ آنفاً: من عدم قيامه مقام العلم.

وإن قلنا بالمجعوليّة ـ كما هو مختار المصنف وظاهر الشيخ قدّس سرّه ـ فالتحقيق ـ حينئذٍ ـ جريان الاستصحاب معيّناً إذا كان له حالة سابقة، من دون مجال لقاعدة الشكّ إذا كان الأثر شرعيّاً أو عقليّاً مترتّباً علىٰ الأعمّ من الوجود الواقعي والظاهري.

بيان ذلك: أنّ العلم بالحجّيّة ـ مثلاً ـ إمّا جزء الموضوع والجزء الآخر هو الحجّيّة الواقعيّة أو تمام الموضوع، ولكن المراد فيه هو التماميّة؛ بمعنىٰ أنّه اذا انكشف عدم الحجّيّة الواقعيّة لا يضرّ بالحجّيّة الفعليّة، ولكن هذا العنوان له دَخْل في الموضوع، ولذا كان العلم بالحجّيّة موضوعاً، لا مطلق العلم، فحينئذٍ إذا جرىٰ أصالة بقاء الحجّيّة فيكون الحجّيّة الظاهريّة مقطوعة، فلا يبقىٰ شكّ في الحجّيّة حتىٰ يجري قاعدة الشكّ، وكذلك إذا جرىٰ أصالة عدمها يكون عدمُها مقطوعاً، فليس شكّ حتىٰ يجري قاعدة الشكّ، لتبعيّة الحكم لموضوعه المرتفع بجريان الأصل المذكور.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٥٠ ـ ٣٥١.

. . . .

نعم لو لم يكن حالة سابقة أو كانت ولكن كان الأثران مترتّبين علىٰ الوجود الواقعي، لكان قاعدة الشكّ هي المحكّمة دون الأصل:

أمّا في الأوّل فلعدم الحالة السابقة.

وأمّا في الثاني؛ فلعدم تحقّق العلم بما هو الموضوع للأثر.

أو يترتّب علىٰ الواقع وعلىٰ الشكّ فيه، فإن كان مورد الأصل قابلاً، وقلنا بالمجعوليّة كان الأصل هو المتّبع؛ لعدم بقاء الموضوع لقاعدة الشكّ، كما علم ممّا سبق، وإلّا فإن لم يكن قابلاً للجعل فالمحكّم قاعدة الشكّ في الأثر العقلي؛ لعدم جريان الاستصحاب حينئذٍ؛ لعدم مجعوليّة مورده، وليس له أثر مجعول.

وفي الأثر الشرعي في الفرض ومطلقاً، إذا كان قابلاً للجعل ولم نقل بالمجعوليّة، فهل المحكّم هو الأصل، كما عند المصنِّف، أو قاعدة الشكّ، كما عن ظاهر بعض كلمات الشيخ[1]ـ قدّس سرّه ـ أو يجري كلاهما في غرض واحد في صورة الموافقة، وفي المخالفة يجري الأصل؟

وجوه ثلاثة، الأقوىٰ هو الأخير؛ لأنّ نسبة هذا الاستصحاب إلىٰ هذه القاعدة مثل نسبته إلىٰ قاعدة الحلّيّة، وسيأتي أنّه ليس وارداً عليها حتّىٰ لا يفرّق بين الموافقة والمخالفة، وليس حكومة اصطلاحيّة ـأيضاًـ حتىٰ لا يتحقّق الفرق بين الأمرين؛ من باب التوفيق العرفي الذي لا يتحقق ذلك إلّا في صورة المخالفة، وأمّا في صورة الموافقة فيجري كلتا القاعدتين في عرض واحد، كالدليلين في عرض واحد بالنسبة إلىٰ حكم واحد.

وقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّه بناءً علىٰ مختاره من قابليّة الحجّيّة للجعل، وأنّ مؤدّىٰ الاستصحاب مجعول، جريانُ الأصل وجوداً أو عدماً فيما كان له حالة سابقة، كما

---

(١) فرائد الأُصول: ٣١/ سطر ١٣ ـ ١٤.

وأمّا[1] صحّة الالتزام بما أدّىٰ إليه من الأحكام، وصحّة نسبته إليه تعالىٰ(١٤٥)، فليسا من آثارها؛ ضرورة أن حجّيّة الظنّ عقلاً ـ علىٰ تقرير

اختاره في الحاشية[2]، وأنّ ما ذكره في المتن من جريان قاعدة الشكّ فقط، لا وجه له.

وكذا ظهر: ما فيما اختاره من تقديم الأصل علىٰ القاعدة علىٰ الإطلاق إذا كان الأثر مشتركاً.

وكذا ما فيما اختاره الشيخ[3] ـ قدّس سرّه ـ من كون المحكّم قاعدة الشكّ فيما كان الأثر مترتّباً علىٰ الشّك، أو كان مشتركاً علىٰ ما يظهر من بعض كلماته، بل التحقيق هو التفصيل المتقدّم.

(١٤٥) قوله قدّس سرّه: (وأمّا صحّة الالتزام بما أدّىٰ إليه من الأحكام وصحّة نسبته إليه تعالىٰ..) إلىٰ آخره.

إشارة إلىٰ ردّ ما ذكره في الرسالة[4] في مقام تأسيس الأصل.

وحاصله: أنّ جواز الأمرين مترتّب علىٰ العلم بالحجّيّة، وحرمتهما علىٰ الشكّ فيها، وأنّ هذا الترتّب شرعيّ؛ لما دلّ من الكتاب والسُّنّة والإجماع والعقل علىٰ حرمة الالتزام والإسناد[5] في صورة الشكّ، فحينئذٍ فيكون مجرّد الشكّ في الحجّيّة كافياً في ترتّب الحرمة؛ لترتّبها في هذه الأدلّة عليه فقط، لا علىٰ الواقع فقط، ولا علىٰ كليهما.

وفيه أوّلاً: ما ذكره المصنّف في العبارة، وحاصله: أنّهما أثران للعلم بالحكم،

---

(١) تعريض بالشيخ الأعظم ـ قدّس سرّه ـ راجع فرائد الأُصول: ٣٠ ـ ٣١.

(٢) حاشية علىٰ فرائد الأُصول: ٤٣/ سطر ١٣ ـ ١٤.

(٣) فرائد الأُصول: ٣١/ سطر ١٣ ـ ١٤.

(٤) فرائد الأُصول: ٣٠ ـ ٣١.

(٥) في الأصل: «الاستناد»، والصحيح ما أثبتناه.

الحكومة في حال الانسداد ـ لا توجب صحّتهما، فلو فرض صحّتهما شرعاً مع الشكّ في التعبّد به، لما كان يُجدي في الحجّيّة شيئاً، ما لم يترتّب عليه ما ذكر من آثارها، ومعه لما كان يضرّ عدم صحّتهما أصلاً، كما أشرنا إليه آنفاً.

وعدمهما لعدم العلم به، وليس الحجّيّة ولا العلم بها دخيلاً[1] في ذلك، كما يشهد [له][2] عدم جواز الالتزام في الظنّ الانسدادي علىٰ الحكومة؛ لأنّ الحجّيّة المجعولة لا تكاد تكون أزيد من المنجعلة، كما لا يخفىٰ، ولا فرق فيما ذكر بين القول بصِرف الحجّيّة وبين القول بجعل الحكم الظاهري طريقيّاً أو نفسيّاً؛ لأنّ كلامه في صحّة الالتزام والإسناد[3] بالنسبة إلىٰ ما هو المؤدّىٰ بالحمل الشائع، كما لا يخفىٰ، وهو غير معلوم في الأمارات ولو علىٰ هذا القول أيضاً، فحينئذٍ لو فرض صحّة الأمرين ـ الالتزام والإسناد[4] ـ مع الشكّ في الحجّيّة لم ينفع في الحجّيّة؛ لما عرفت من أنّها ليست أثراً لها، بل النافع فيها هو ترتّب الآثار الأربعة، ومع ترتّب تلك الآثار لم يقدح عدم ترتّب صحّة المذكورة؛ لأنّه إذا لم يكن أثراً لم يقدح عدم ترتّبها، والنافع والقادح هو ترتّب أثر الشيء وعدم ترتّبه.

وثانياً: أنّه لو عمّمنا الصحّة المذكورة، وقلنا بأنّ الكلام في صحّة الالتزام ـ مثلاً ـ أعمّ من أن يكون متعلّقه نفس المؤدّىٰ أو ما هو المجعول، نقول[5]: إنّه لا ينفع في المقام؛ فإنّه وإن كان يصحّ الالتزام ـحينئذٍـ بالحكم الظاهري طريقيّاً أو نفسيّاً بناءً علىٰ جعل الحكم، إلّا أنّها ليست أثراً للحجّيّة، بل هي من آثار جعل

---

(١) كذا، والصحيح: «دخيلين».

(٢) في الأصل: «به»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) في الأصل: «الاستناد»، والصحيح ما أثبتناه.

(٤) في الأصل: «الاستناد»، والصحيح ما أثبتناه.

(٥) كذا، والصحيح: «فنقول».

فبيان عدم صحّة الالتزام مع الشك في التعبّد، وعدم جواز إسناده[1] إليه تعالىٰ غير مرتبط بالمقام، فلا يكون الاستدلال عليه

الحكم؛ لأنّه إذا جعل الحكم ينتزع منها الحجّيّة، ويحصل العلم بالحكم، فيجوز الالتزام والإسناد[2].

نعم ترتّب الحجّيّة علىٰ جعل الحكم لا واسطة فيه، وأمّا ترتّب جواز الأمرين عليه فبواسطة حصول العلم به.

أقول: يأتي في حديث «من بلغ»[3] أنّ جواز الأمرين من آثار العلم لا بما هو، بل بما هو حجّة، فيندفع عنه كلا الإشكالين.

وثالثاً: أنّ الصحة المذكورة ليست من الآثار المهمّة؛ حتّىٰ يُؤسَّس الأصل بالنسبة إليها.

ورابعاً: أنّ الأدلّة المذكورة غير دالّة علىٰ ترتُّب حرمة الأمرين شرعاً علىٰ الشكّ وعدم العلم.

أمّا الآية، وهي قوله تعالىٰ[4]: ﴿قُلْ آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَىٰ ٱللهِ تَفْتَرُونَ﴾، فإنّ دلالته علىٰ مطلوبه تتوقّف[5] علىٰ أُمور:

الأوّل: وجود الملازمة بين حرمة الإسناد[6] وحرمة الالتزام؛ حتّىٰ يكون الدالّ علىٰ الأُولىٰ دالّاً علىٰ الثانية، فإنّها متعرّضة للأُولىٰ فقط، كما لا يخفىٰ.

---

(١) في كثير من النسخ: «الاستناد»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٢) في الأصل: «الاستناد»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) الكافي ٢: ٨٧/ ١ و٢ باب من بلغه ثواب...، الوسائل ١: ٥٩ باب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات.

(٤) يونس: ٥٩.

(٥) في الأصل: «يتوقّف»، والصحيح ما أثبتناه.

(٦) في الأصل: «الاستناد»، والصحيح ما أثبتناه.

بمهمّ، كما أتعب به شيخنا العلّامة[١] ـ أعلىٰ الله مقامه ـ نفسه الزكيّة، بما أطنب من النقض والإبرام، فراجعه بما علّقناه[٢] عليه، وتأمّل.

الثاني: كون المراد من الاذْن هو البيان الواصل، ولا يكون المتنازع فيه واسطة.

الثالث: عدم استقلال العقل بحرمة إسناد[٣] حكم مشكوك إلىٰ المولىٰ بحيث يترتّب العقوبة علىٰ فعله، وإلّا فلا يكون الآية دالّة علىٰ الحكم المولوي، بل من باب الإرشاد إلىٰ ما حكم به العقل، فيكون الأثر المذكور عقليّاً لا شرعيّاً، ولكن الثاني ممنوع.

وأمّا الخبر، وهو قوله: «ورجل قضىٰ بالحقّ وهو لا يعلم»[٤]، فدلالته علىٰ المطلب تتوقّف[٥] علىٰ أنّ المراد من القضاء هو الالتزام، وأنّه لا فرق بينه وبين الإسناد، وأنّ حرمته ليست عقليّة، والأوّل ممنوع؛ لأنّ التصدّي للقضاء غير الالتزام بالحكم.

وأمّا الإجماع ففيه:

أوّلاً: أنّه منقول، وهو غير حجّة.

وثانياً: احتمال كون مدركه أحد هذه الوجوه.

وأمّا العقل فدلالته علىٰ المطلب تتوقّف[٦] علىٰ أن يكون العقل حاكماً بالقبح فقط، دون الحرمة، وعلىٰ القول بالملازمة؛ إذ علىٰ الأوّل يكون الأثر المذكور عقليّاً،

---

(١) راجع فرائد الأُصول: ٣٠.

(٢) حاشية فرائد الأُصول: ٤٤/ سطر ١ ـ ٥.

(٣) في الأصل: «استناد»، والصحيح ما أثبتناه.

(٤) الكافي ٧: ١/٤٠٧ باب أصناف القضاة من كتاب القضاء والأحكام، الفقيه ٣: ١/٣ باب ٢ في أصناف القضاة.

(٥ و٦) في الأصل: «يتوقّف».

وقد انقدح بما ذكرنا: أنّ الصواب فيما هو المهمّ في الباب ما ذكرنا في تقرير الأصل، فتدبّر جيّداً.

وعلىٰ إنكار الملازمة لا يكون حكم العقل كاشفاً عن الحكم الشرعي، والثاني ممنوع.

وأمّا الإيراد علىٰ الجميع: بأنّ حرمة التشريع عقليّة؛ بحيث يستقلّ العقل بترتّب العقوبة عليه، فلا تكون أثراً شرعيّاً، كما في حاشية المصنّف[1] فممنوع جدّاً.

وخامساً: أنّه لو سلّمنا جميع ما تقدّم نقول[2]: إنّ حرمة الأمرين كما رُتّبت علىٰ الشكّ علىٰ ما استفاده من الأدلّة الأربعة، فكذلك رتّبت علىٰ نفس الواقع أيضاً، كما يدلّ عليه قوله تعالىٰ[3]: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ﴾ إلىٰ غير ذلك من الأدلّة، فلا يكون من الآثار الشرعيّة المترتّبة علىٰ الشكّ فقط.

وسادساً: أنّه لو سلّمناه ـ أيضاً ـ نقول[4]: إنّ قوله: إنّ قاعدة الشكّ هي المتّبعة دون الاستصحاب، ممنوع؛ إذ الحجّيّة قابلة للجعل، وهو ـ قدّس سرّه ـ قائل بالجعل في مؤدّىٰ الاستصحاب، فحينئذٍ يرتفع موضوع القاعدة، علىٰ ما علم من بياننا السابق، فتأمّل.

بقي في المقام شيء: وهو أنّ الشيخ ـ قدّس سرّه ـ ذكر[5] ـ فيما لو عمل الجاهل بالبراءة قبل الفحص احتمالاتٍ ـ أربعة في ترتّب العقوبة:

الأوّل: أنّ الملاك هي مخالفة الواقع، ولا ينظر إلىٰ مخالفة الأمارة الغير المعلومة للجاهل أصلاً، وهو مطابق لما ذكرنا: من أنّ المشكوك الحجّيّة لا يترتّب عليه تنجيز

---

(١) حاشية علىٰ فرائد الأُصول: ٤١ ـ ٤٢.

(٢) كذا، والصحيح: «فنقول».

(٣) المائدة: ٤٤.

(٤) كذا، والصحيح: «فنقول».

(٥) فرائد الأُصول: ٣٠٧/ سطر ٥ ـ ٢١.

إذا عرفت ذلك، فما خرج موضوعاً عن تحت هذا الأصل ـ أو قيل بخروجه ـ يذكر[1] في ذيل فصول:

ولا تأمين.

الثاني: أنّ الملاك في ذلك هي الأمارة، وحينئذٍ يترتّب عليه الأثران علىٰ تقدير الحجّيّة الواقعيّة.

الثالث: أنّ مخالفة أحد الأمرين ـ من الأمارة والواقع ـ كافية في العقوبة، فحينئذٍ يكون الأمارة المشكوكة الحجّيّة منجّزة للواقع علىٰ تقدير الإصابة، وغير مؤمِّنة علىٰ تقدير المخالفة؛ لأنّ مخالفة الواقع كافية في العقوبة.

الرابع: أنّ موافقة أحد الأمرين كافية في دفع العقاب، فحينئذٍ يكون الأمارة في صورة الإصابة ممّا له دَخْل في التنجيز ولوجزءاً، فتكون منجّزة ولوجزءاً مؤثراً، وفي صورة المخالفة مؤمِّناً مستقلّاً، كما لا يخفىٰ.

والفرق بينه وبين الثاني في صِرف كون التنجيز فيه مستنداً إليها جزءاً، بخلاف هناك؛ فإنّها مؤثّرة فيه استقلالاً، وأمّا التأمين فهو استقلاليّ في كليهما.

وحيث إنّك عرفت حكم الوجدان وتحقّق بناء العقلاء علىٰ عدم الأثرين في المشكوك كان المتيقّن هو الاحتمال الأوّل، كما اختاره الشيخ[2] في ذاك الباب.

نعم بناءً علىٰ جعل الحكم الظاهري النفسي يكون المتّجه هو الاحتمال الثاني كما نبّه [إليه][3] الشيخ هناك أيضاً، إلّا أنّه لا يقدح فيما ذكرنا؛ لأنّ الكلام في تنجيز الأمـارة وتأمينها بالنسبة إلىٰ الواقع، وهو لا يكاد يكون إلّا بناءً علىٰ جعل الحجّة الصِّرفة، أو علىٰ الحكم الطريقي، وإلّا فبناءً علىٰ ذلك القول فالإنسان مستريح

---

(١) في بعض النسخ: «نذكر»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٠٧/ سطر ٢١.

(٣) في الأصل: (نبّه به)، والصحيح ما أثبتناه.

فصل

لا شبهة في لزوم اتّباع ظاهر كلام الشارع(١٤٦) في تعيين مراده في الجملة؛ لاستقرار طريقة العقلاء علىٰ اتّباع الظهورات في تعيين المرادات، مع القطع بعدم الردع عنها؛ لوضوح عدم اختراع طريقة أُخرىٰ في مقام الإفادة لمرامه من كلامه، كما هو واضح.

بالنسبة إلىٰ الواقع.

(١٤٦) قوله قدّس سرّه: (في لزوم اتّباع ظاهر كلام الشارع..) إلىٰ آخره.

لا بدّ في هذا المقام من التكلّم في جهات:

الأُولىٰ: في حجّيّة الظاهر في الجملة قبال السلب الكلّي، وهي موقوفة علىٰ مقدّمات:

الأُولىٰ: تحقّق بناء العقلاء علىٰ العمل بالظاهر، وأنّه مراد جدّيّ للمولىٰ؛ بحيث لو اعتذر العبد بعدم حصول العلم له منه، لم يقبل منه، وصحّ الاحتجاج عليه.

الثانية: عدم الردع عنه من قبل الشارع.

الثالثة: عدم المانع عنه، فحينئذٍ يقطع بإمضاء الشارع للعمل بالظاهر، والظاهر عدم الإشكال في تحقّق الأُولىٰ والأخيرة؛ للقطع بعدم المانع عن الردع.

وأمّا الثانية: فيمكن الاستدلال عليها بوجهين:

الأوّل: أنّه من المعلوم كون غالب الأحكام واصلاً بطريق الألفاظ، وأنّه ليس بناء الشارع فيها علىٰ وجوب الاحتياط، فحينئذٍ لو ردع عنه لَلَزم إحداث طريقة أُخرىٰ في كشف مراده، وينبغي أن يقول: إذا ألقيتُ ظاهراً أُريد خلافه».

واللازم باطل قطعاً، والملزوم مثله.

والـظاهـر أنّ سيرتهم علىٰ اتّباعها من غير تقييد بإفادتها للظنّ فعلاً، ولا بعدم الظنّ كذلك علىٰ خلافها قطعاً؛ ضرورة أنه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها؛ بعدم إفادتها للظنّ بالوفاق، ولا بوجود الظنّ بالخلاف.

الثاني: أنّه لو ردع عنه لنُقل إلينا بالتواتر؛ لتوافر الداعي علىٰ نقله للاهتمام به، والـلازم باطـل؛ لأنّه لم يصل في ذاك الباب خبر واحد، فضلاً عن المتواتر، والملزوم مثله.

لا يقال: إنّ المسلَّم هو عدم وصول الردع بالدليل الخاصّ، وأمّا بالعامّ فلا؛ إذ يكفي فيه الأدلّة الناهية عن غير العلم.

فإنّه يقال ـ مضافاً إلىٰ ما سيأتي: من عدم قابليّتها للردع في أمثال المقام في التمسُّك بالسيرة علىٰ اعتبار خبر الثقة ـ: إنّه يلزم من شمولها للظواهر الخُلْفُ؛ لأنّها ـأيضـاًـ من الـظواهـر، فتشمـل[1] نفسهـا ـأيضاًـ بالقضيّة الطبيعيّة، أو بتنقيح المناط[2]، فيلزم من حجّيّتها ـ المستلزمة لعدم حجّيّة الظاهر، المستلزم لعدم حجّيّة نفسهـا ـ الخُلْفُ، وهـو باطـل، فلا تشمـل الظواهر[3]، والظاهر من العبارة هو التمسّك بالوجه الأوّل، كما لا يخفىٰ.

الثانية: ما أشار إليه بقوله: (والظاهر أنّ سيرتهم . .) إلىٰ آخره.

وحـاصله: أنّه هل يشترط في حجّيّة الظاهر إفادته بنفسه للظنّ الشخصي بكونه مراداً، أو وجود الظنّ كذلك به ولو من الخارج، أو عدم الظنّ بالخلاف، أو لا يشترط شيء من تلك الثلاثة، بل هو متّبع ما لم يحصل العلم بالعدم أو بالوجود؛

---

(١) في الأصل: «فيشمل».

(٢) الكلمة في الأصل غير واضحة، فأثبتناها استظهاراً.

(٣) في الأصل: (فلا يشمل للظواهر)، والصحيح ما أثبتناه.

كما أنّ الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه؛ ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه، إذا خالف ما تضمّنه ظاهر كلام المولىٰ؛ من تكليف يعمّه أو يخصّه، ويصحّ به الاحتجاج لدىٰ

ضرورة عدم حجّيّته إلّا لغير العالم؟.

وجوه، أقواها الأخير؛ لتحقّق سيرتهم عليه كذلك.

واستدلّ الأُستاذ عليه: بأنّه لو كان الحجّيّة مشروطة بالظنّ الشخصي أو بعدمه ـ علىٰ الخلاف ـ لانسدّ باب الاحتجاج للموالي علىٰ العبيد؛ لأنّ الظنّ أمر وجدانيّ لا سبيل إلىٰ إثباته، فلهم أن يدّعوا أنّه لم يحصل لهم ظنٌّ بالوفاق أو حصل علىٰ الخلاف.

وفيه: ما لا يخفىٰ؛ إذ لو صحّ لَلَزم مثله في الاشتراط بالعلم أيضاً؛ لأنّه لا ريب في كونه مشروطاً بعدم حصول العلم بالخلاف.

الثالثة[1]: أنّه هل الظاهر حجّة من باب تعبّد العُرف، أو من باب الطريقيّة؟

وجهان، أقواهما الأخير، لكن لا لعدم إمكان التعبّد في أُمور[2] العقلاء؛ لأنّ همّهم تعلّق بإحراز الواقع؛ لاندفاعه بمنع تعلُّق غرضهم دائماً بالواقع، بل لأنّ الظاهر من حالهم هو العمل به من باب الأماريّة، وقد تعلّق به الإمضاء كذلك.

وتظهر الثمرة في التعارض، فإنّه بناءً علىٰ التعبُّد يثبت التخيير، فتأمّل.

وعلىٰ الطريقيّة فالمحكّم هو التوقّف والرجوع إلىٰ الأصل الغير المخالف لكليهما، كما في كلّ ما هو حجّة كذلك، علىٰ ما يأتي تحقيقه.

الرابعة: ما أشار إليه بقوله: (كما أنّ الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن[3] قصد إفهامه).

---

(١) في الأصل: «الثالث»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) في الأصل: «أُمورات».

(٣) في الأصل: «لمن»، وما أثبتناه من متن «الكفاية» هو الصحيح.

المخاصمة واللجاج، كما تشهد به صحّة الشهادة بالإقرار من كلّ من سمعه ولو قصد عدم إفهامه، فضلاً عمّا إذا لم يكن بصدد إفهامه، ولا فرق في ذلك بين الكتاب المبين، وأحاديث سيّد المرسلين والأئمة الطاهرين.

وتوضيحه يحتاج إلىٰ بيان أُمور:

الأوّل: أنّ المخاطب: إن كان هو المُلقىٰ إليه الكلام علىٰ وجه يسمعه ويفهم معناه، يكون أخصّ ممّن قصد إفهامه، وإن كان مطلق من أُلقي إليه الكلام يكون بينهما عموم من وجه.

الثاني: أنّ الإنسان بالنسبة إلىٰ الظاهر: إمّا أن يكون مقصوداً إفهامه، أو مقصوداً عدم إفهامه، أو لا يكون مقصوداً إفهامه ولا عدمه.

الثالث: أنّ منشأ احتمال إرادة خلاف الظاهر أُمور:

الأوّل: احتمال أنّ المتكلّم لم يُرِد شيئاً أصلاً.

الثاني: أنّه أراد خلاف الظاهر، ولم ينصب قرينة أصلاً لحكمه.

الثالث: الصورة مع نصب قرينة خفيّة.

الرابع: الصورة مع احتمال نصب قرينة منفصلة غير واصلة إلىٰ من قُصد، فضلاً عن غيره.

الخامس: الصورة مع احتمال نصب قرينة متّصلة ساقطة.

السادس: الصورة، ولكن غفل عن نصب القرينة.

السابع: الصورة ونصب قرينة، وحصل الغفلة من المخاطب.

الثامن: أن يكون احتمال إرادة خلاف الظاهر، لأجل احتمال نصب قرينة حاليّة أو مقاليّة متّصلة أو منفصلة بالنسبة إلىٰ من قُصد، ولم يصل إلىٰ غيره.

إذا عرفت ذلك فاعلم: إنّه لا إشكال في حجّيّة الظاهر بالنسبة إلىٰ غير من قُصد إفهامه في غير الأخير؛ لا شتراكه مع من قُصد في الشكّ، وقد تحقّق البناء علىٰ

وإن ذهب بعض الأصحاب(١) إلىٰ عدم حجّيّة ظاهر الكتاب(١٤٧) :

الحجّيّة بالنسبة إلىٰ كليهما.

والظاهر أنّ المخالف ـ وهو المحقّق القمي(٢) ـ لم يفصّل في هذه الصورة بينهما.

وأمّا في الأخير فهل هو حجّة بالنسبة إلىٰ غير المقصود، أو لا؟

وجهان، أقواهما الأوّل؛ لتحقّق السيرة، كما أفاده المصنّف.

وربما يستدلّ عليه بالإجماع العملي من العلماء والصحابة، وبالأخبار المتواترة سنداً، القطعيّة دلالةً، الدالّة علىٰ حجّيّة ظواهر القرآن قولاً وفعلاً وتقريراً.

ويرد علىٰ الأوّلين: احتمال كون مدركهما بناء العقلاء.

وعلىٰ الأخير: بإمكان كون المعدومين مقصودين بالإفهام، فلا يرد هذا التفصيل.

الجهة الخامسة: ما أشار إليه بقوله: (ولا فرق في ذلك بين الكتاب المبين. .) إلىٰ آخره. والمخالف هنا بعض الأخباريّين(٣).

(١٤٧) قوله قدّس سرّه: (وإن ذهب بعض الأصحاب إلىٰ عدم حجّيّة ظاهر الكتاب. .) إلىٰ آخره.

لا يخفىٰ أنّ بعض هذه الوجوه راجع إلىٰ منع الظهور، فلا يتّجه جعل النزاع في حجّيّة ظاهر الكتاب.

ثمّ إنّه قبل الشروع في أدلّتهم لا بدّ من التنبيه علىٰ أمرين:

الأوّل: أنّ المستفاد من تضاعيف كلامهم في هذا المقام وجوه عشرة، وقد ذكر

---

(١) الدرر النجفيّة للمحدّث البحراني ـ قدّس سرّه ـ: ١٦٩، الفوائد المدنية: ١٢٨.

(٢) القوانين ١: ٣٩٨ ـ ٤٠١.

(٣) كالمولىٰ محمد أمين الاسترآبادي ـ قدّس سرّه ـ في الفوائد المدنية: ١٢٨، وكالعلّامة المحدّث الشيخ يوسف البحراني ـ قدّس سرّه ـ في درره النجفيّة: ١٦٩ ـ ١٧٤.

المصنّف خمسة منها، ولعلّه لغاية ضعف الباقية لم يتعرّض لها.

الثاني: أنّ بعض هذه الوجوه راجع إلىٰ منع الصُّغرىٰ، وبعضها إلىٰ منع الكبرىٰ.

وملخّص الفرق: أنّ كلّ وجه رجع إلىٰ منع أصل الظهور، أو إلىٰ منع الظهور المتّبع عند العقلاء، فهو منع صغرويّ، وكلّ ما كان راجعاً إلىٰ منع العمل بعد تسليم مقدّمتين، فهو منع كبرويّ، كما سيأتي بيانه تفصيلاً.

لا يقال: إنّ المنع الكبروي غير معقول؛ إذ بعد كونه ظاهراً متّبعاً عند العقلاء، وهو الظهور الذي أُلقي لتفهيم السامعين كيف يعقل المنع من الشارع؟! كما نبّه [عليه][1] الشيخ ـ قدّس سرّه ـ في الرسالة[2]، فلا بدّ من تأويل ما يدلّ علىٰ النع الكبروي، وإرجاعه إلىٰ منع الصغرىٰ، وأنّه ليس ظهوراً متّبعاً عند العقلاء، ولذا جعل الشيخ ـ قدّس سرّه ـ في الرسالة[3] أخبار النهي عن التفسير راجعة إلىٰ ذلك.

فإنّه يقال: الظهور الملقىٰ للتفهيم ليس علّةً تامّة للحجّيّة، ولذا إذا حصل علم إجماليّ بكذب أحدهما: إمّا بطروّ مخصِّص، أو مقيِّد، أو قرينة أقوىٰ علىٰ أحد الظاهرين الملقىٰ للتفهيم، لا يكون حجّة، وأنّه لا بأس بالنهي [عنه][4]؛ إمّا بملاحظة كون تلك الظواهر غالبة[5] المخالفة للواقع، أو لوجود مصلحة في النهي

(١) في الأصل: «به».

(٢) فرائد الأُصول: ٣٩/ سطر ٤ ـ ١٥.

(٣) فرائد الأُصول: ٣٥ ـ ٣٦.

(٤) إضافة يقتضيها السياق.

(٥) في الأصل: «غالب».

إمّا بدعوىٰ اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله(١٤٨) ومن خوطب به، كما يشهد به ما ورد[1] في ردع أبي حنيفة وقتادة[2] عن الفتوىٰ به.

مثل التذلّل[3] والخضوع لأهل الذكر، كما أنّ الأمر بأمارة ربما يكون لكونها غالب الإيصال أو مساوي الإيصال مع العلوم الحاصلة للمكّلف، وأُخرىٰ لمصلحةٍ في الأمر بها راجحة أو مساوية للفائت، فافهم.

(١٤٨) قوله قدّس سرّه: (إمّا بدعوىٰ اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله..) إلىٰ آخره.

ويدلّ عليه: ما ورد من الخبرين في ردع أبي حنيفة وقتادة؛ حيث قال في [أوّلهما][4]: «ويلك ما جعل الله ذلك إلّا عند أهل الكتاب..»[5] إلىٰ آخره.

وفي الثاني[6]: «ويحك ياقتادة إنّما يعرف القرآن من خوطب به»[7].

والمستدلّ بهذا الدليل السيد الشارح للوافية[8]؛ حيث قال: «إنّ القرآن نزل

---

(١) الكافي ٨: ٣١١ ـ ٣١٢/ ٤٨٥، الوسائل ١٨: ٢٩ ـ ٣٠/ ٢٧ باب ٦ من أبواب صفات القاضي.

(٢) هو قتادة بن دعامة بن عزيز أبو الخطاب السدوسي البصري، مفسّر حافظ أعمىٰ، قال أحمد بن حنبل: قتادة أحفظ أهل البصرة. كان مع علمه بالحديث رأساً في العربية ومفردات اللغة وأيام العرب والنسب، وكان يرىٰ القدر، وقد يدلّس في الحديث، مات بواسط في الطاعون سنة ١١٨ هـ، وهو ابن ست وخمسين سنة. (تذكرة الحفاظ ١: ١٢٢/ الرقم: ١٠٧).

(٣) في الأصل: «تذلّل».

(٤) في الأصل: «أوّله»، والصحيح ما أثبتناه.

(٥) الوسائل ١٨: ٣٠/ ٢٧ باب ٦ من أبواب صفات القاضي.

(٦) في الأصل: «الثانية».

(٧) الروضة من الكافي ٨: ٣١٢/ ٤٨٥.

(٨) نقله عنه في فرائد الأُصول: ٣٨/ سطر ١٢ ـ ١٨.

أو بدعوىٰ[1]: أنـه لأجـل احتـوائـه[(١٤٩)] علىٰ مضامين شامخة ومطالب غامضة عالية، لا يكاد تصل إليها أيدي أفكار أولي الأنظار الغير الراسخين العالمين بتأويله، كيف؟ ولا يكاد يصل إلىٰ فهم كلمات الأوائل إلّا الأوحدي من الأفاضل، فما ظنّك بكلامه تعالىٰ مع اشتماله علىٰ علم ما كان وما يكون وحكم كلّ شيء؟!

أو بدعوىٰ[2]: شمول المتشابه الممنوع عن اتّباعه للظاهر، لا أقلّ من احتمال شموله لتشابه المتشابه وإجماله.

علىٰ اصطلاح خاصّ، لا أقول: علىٰ وضع جديد، بل أعمّ من ذلك، أو يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب . .) إلىٰ آخره، من دون استشهاد في ذلك بالخبرين، وإنّما استدلّ المصنّف بهما في إثبات هذا المدّعىٰ؛ لكونه دعوىٰ بلا برهان.

وغـرضه: أنّ القرآن إمّا نزل بتغيّر في الأوضاع؛ بأن وضع أولاً لمعانٍ، ثمّ استعمل فيها من دون معرفة لأهل العرف بها، وإمّا استعمل في المعاني المجازيّة من دون قرينة دالّة عليها عند العرف، وعلىٰ أيّ تقدير لا يصّح التمسُّك به؛ إمّا لعدم الظهور حينئذٍ؛ لأنّ ما يتراءى من الظهور في المعاني العرفيّة بعد الاطّلاع علىٰ ذلك لا يبقىٰ، بل يكون ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْآنُ مَاءً﴾[3]، وإمّا لأنّ هذا الظهور ليس ممّا كان متّبعاً عند العقلاء.

(١٤٩) قوله قدّس سرّه: (أو بدعوىٰ أنّه لأجل احتوائه . .) إلىٰ آخره.

وهذا راجع إلىٰ منع أصل الظهور، وأنّه لا ينعقد لكلماته ظهور عند المتعارف الجاهلين بتلك المعاني الغامضة.

---

(١) الفوائد المدنية: ١٢٨/ سطر ١٩ ـ ٢٠.

(٢) حكاه ـ عن السيد الصدر شارح الوافية ـ الشيخ الأعظم في فرائده: ٣٨ ـ ٣٩.

(٣) النور: ٣٩.

أو بدعوىٰ[1]: أنه وإن لم يكن منه ذاتاً، إلّا أنه صار منه عرضاً؛ للعلم الإجمالي بطروء التخصيص والتقييد والتجوّز في غير واحد من ظواهره، كما هو الظاهر.

أو بدعوىٰ[2]: شمول الأخبار الناهية[3] عن تفسير القرآن بالرأي، لحمل الكلام الظاهر في معنىً علىٰ إرادة هذا المعنىٰ.

ولا يخفىٰ أنّ النـزاع يختلف صغـرويّاً وكبرويّاً بحسب الوجوه، فبحسب غير الـوجـه الأخـير والثـالث يكون صغرويّاً، وأمّا بحسبهما فالظاهر أنّه كبرويّ، ويكون المنع عن الظاهر: إمّا لأنه من المتشابه قطعاً أو احتمالاً، أو لكون حـمـل الظاهر علىٰ ظاهره من التفسير بالرأي، وكلّ هذه الدعاوي فاسدة:

أمّـا الأُولىٰ: فإنّما المراد ممّا دلّ(١٥٠) علىٰ اختصاص فهم القرآن

---

(١٥٠) قوله قدّس سرّه: (أمّا الأُولىٰ فإنّما المراد ممّا دلّ. .) إلىٰ آخره.

أقول: إن كان مراد المستدلّ هو دعوىٰ الاختصاص المذكور من دون تمسّك بالخبرين ـ كما هو ظاهر المنقول عنه في الرسالة[4] ـ ففيه: أنّه دعوىٰ بلا بيّنة.

وإن أراد التمسّك بهما في هذا المقام فيرد عليه وجوه:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: (اختصاص فهمه بتمامه. .) إلىٰ آخره.

وحـاصله: أنّ المـراد اختصـاص فهم مجمـوع القـرآن بما هو كذلـك، لا

---

(١) راجع فرائد الأُصول: ٣٧/ سطر ١٩ ـ ٢٠.

(٢) الدرر النجفيّة: ١٧٤/ سطر ١٦ ـ ١٧.

(٣) تفسير العيّاشي ١: ١٧ ـ ١٨، عيون أخبار الرضا ـ عليه السلام ـ ١: ١١٦/ ٤ باب ١١، أمالي الصدوق: ١٥/ ٣، التوحيد: ٩٠/ ٥.

(٤) فرائد الأُصول: ٣٨/ سطر ١٧.

ومعرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته؛ بداهة أنّ فيه ما لا يختصّ به، كما لا يخفىٰ.

وردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوىٰ به إنّما هو لأجل الاستقلال في الفتوىٰ بالرجوع إليه من دون مراجعة أهله، لا عن الاستدلال بظاهره مطلقاً؛ ولو مع الرجوع إلىٰ رواياتهم والفحص عمّا ينافيه، والفتوىٰ به

اختصاص كلّ واحد؛ وذلك لأنّ فيه ما لا يختصّ بهم - عليهم السلام - وهو نصوصه.

مضافاً إلىٰ أنّ قوله - عليه السلام - في ذيل خبر أبي حنيفة: «ما ورّثك الله من كتابه حرفاً»[1] دالّ علىٰ اختصاص ما لو لم يكن مُورِّثاً[2] لم يصل إليه أحد، والظواهر ليست كذلك.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: (وردع أبي حنيفة[3] عن الفتوىٰ به إنما هو. .) إلىٰ آخره.

وحاصله: أنّه لو كان المراد بيان اختصاص كلّ واحدة من الآيات ظاهراً كان أو غيره، فالمراد منه بالنسبة إلىٰ الأوّل العمل به استقلالاً، لا العمل مطلقاً ولو بعد الفحص عمّا ورد من الأئمة - عليهم السلام - تخصيصاً أو تقييداً أو قرينة.

ويدلّ عليه ما في صدر خبر أبي حنيفة من سؤال الإمام - عليه السلام - عنه: «أتعرف الناسخ من المنسوخ؟»[4] إلىٰ آخره.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: (كيف وقد وقع في غير واحد من الروايات. .)

---

(١) الوسائل ١٨: ٣٠/ ٢٧ باب ٦ من أبواب صفات القاضي.

(٢) في الأصل: «مورّث».

(٣) في نُسخ «الكفاية» المتداولة: (وردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوىٰ. .).

(٤) المصدر السابق بتفاوت يسير.

مع اليأس عن الظفر به، وقد وقع في غير واحد من الروايات [١] الإرجاع إلىٰ الكتاب، والاستدلال بغير واحد من آياته [٢]؟!

وأما الثانية: فلأنّ احتواءه [١٥١] علىٰ المضامين العالية الغامضة، لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمّنة للأحكام وحجّيّتها، كما هو محلّ الكلام.

إلىٰ آخره.

وحاصله: أنّ الأخبارَ الدالّة علىٰ إرجاع الناس أو الرُّواة إلىٰ الكتاب [٣] ـ وكذا الأخبـار الدالّة علىٰ عرض الأخبار المخالفة مطلقاً، أو في صورة المعارضة، أو ردّ الشروط عليه [٤] ـ متواترةٌ، والنسبة بين الخبرين علىٰ تسليم دلالتهما علىٰ الاختصاص بالنسبة إلىٰ كلّ واحد واحد، وبين تلك الأخبار عموم من وجه، والتوفيق العُرفي موجود بحمل الخبرين علىٰ غير الظواهر، والظواهر قبل الفحص، وحمل تلك الأخبار علىٰ الظواهر بعد الفحص.

(١٥١) قوله قدّس سرّه: (**وأمّا الثانية فلأنّ احتواءه..**) إلىٰ آخره.

لأنّ الاحتـواء لها إنّما هو بالنسبة إلىٰ المتشابهات وبطون الآيات فيها أو في الظواهر، وأمّا بالنسبة إلىٰ المعاني التي كانت من المعاني الظاهرة فليس كذلك، فلا يمنع عن انعقاد الظهور، وفهم ما كان ظاهراً فيه عند أهل المحاورة عند الإطلاق.

---

(١) راجـع الخصال ١: ٦٥/ ٩٨، معاني الأخبار: ٩٠، التهذيب: ١: ٣٦٣/ ٢٧ باب صفة الوضوء، الوسائل ١: ٢٩٠/ ١ باب ٢٣ من أبواب الوضوء.

(٢) في بعض النسخ: «الآيات»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٣ و٤) وسائل الشيعة ١٨: ٧٥ ـ ٨٩ أكثر أحاديث الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

وأمّا الثالثة: فللمنع عن كون الظاهر(١٥٢) من المتشابه، فإنّ الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل، وليس بمتشابه ومجمل.

وأمّا الرابعة: فلأنّ العلم إجمالاً(١٥٣) بطروء إرادة خلاف

---

(١٥٢) قوله قدّس سرّه: (فللمنع عن كون الظاهر. .) إلىٰ آخره.

مراده: أنّ المتشابه ظاهر في خصوص المجمل، وليس ظاهراً في الأعمّ منه ومن الظاهر، وليس من قبيل المجمل المردّد بين الأقلّ والأكثر.

أقول: مضافاً إلىٰ إمكان القول بأنّه لو كان مجملاً لا يقدح في العمل بالظاهر؛ لأنّ المجمل ليس حجّةً في الزائد حتىٰ يتحقّق به الردع عن البناء المحقّق، والردع لا يكاد يكون إلّا بما أفاد العلم أو كان علميّاً.

هذا، مع أنّه لو كان مراد المستدلّ تسرية النهي عن المتشابه في الآية الشريفة إلىٰ الظواهر، كما هو ظاهر ما نقل عن السيد الصدر في الرسالة(١) للزم الخُلْف؛ إذ يلزم من حجّيّة هذا الظاهر ـ في الدلالة علىٰ عدم حجّيّة الظاهر القرآني ـ عدمُ حجّيّة نفسه أيضاً، وما يلزم من وجوده عدمه، فهو محال.

وما يتوهّم من عدم شموله لنفسه، وإلّا يلزم الدور.

فمدفوع: أوّلاً: بمنع لزومه لو أُخذ القضيّة طبيعيّة، كما هو الظاهر في القضايا العرفيّة.

وثانياً: بالالتزام بعدم الشمول، إلّا أنّ القطع بعدم الفرق موجود.

اللّهم إلّا أن يُدعّىٰ نصوصيّة تلك الآية في الشمول للظواهر، إلّا أنّ المبنىٰ ـ حينئذٍ ـ ممنوع.

(١٥٣) قوله قدّس سرّه: (وأمّا الرابعة فلأنّ العلم إجمالاً . .) إلىٰ آخره.

أقول: هذا الجواب الأوّل يحتاج إلىٰ بسط كلام في الجملة، فنقول:

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٨/ سطر ١٢ ـ ١٨.

الظاهر، إنّما يوجب الإجمال فيها إذا لم ينحلّ بالظفر في الروايات بموارد

إنّه إذا حصل علم إجماليّ ـ مثلاً ـ بحرمة عشرة شياه في قطيع غنم مع حصول علم تفصيليّ بحرمة عشرة شياه مخصوصة فيها بعد العلم الإجمالي المذكور، فإن كان متعلّق العلم التفصيلي حرمة حادثة فلا إشكال في عدم الانحلال، وإلّا فإن كان متعلّقا العلمين مختلفين في العنوان فكذلك، وإن كانا متّحدين عنواناً مع الاتّحاد في جميع المميّزات الخارجيّة ـ كما إذا علم بحرمة إناء «زيد» مشتبهٍ[1] بين الإناءين، ثمّ علم أنّ ذاك الإناء إناء «زيد» ـ فلا إشكال في الانحلال، وفي غير تلك الصُور الثلاثة ـ وهو ما كان متعلّق العلم التفصيلي حرمة غير حادثة، مع اتّحاد عنواني المتعلّق دون المميّزات، أو كان كلّ واحد بلا عنوان، أو أحدهما مع العنوان دون الآخر، وهذه صُور أربعة في الانحلال وعدمه ـ وجهان:

أقواهما عند المصنّف الأول؛ لانطباق ما علم إجمالاً علىٰ ما علم بالتفصيل.

ولكن الأقوىٰ العدم؛ لأنّ الانطباق محتمل، وليس بمعلوم، فيكون العلم الإجمالي الأوّل علىٰ حاله من التأثير.

وليعلم أنّه لو كان بدل العلم التفصيلي المذكور حجّة معتبرة؛ بأن قامت البيّنة علىٰ حرمة عشرة شياه معيّنة من القطيع ترتّب عليها حكم الانحلال فيما كان العلم التفصيلي موجباً له، والمقام من هذا القبيل؛ لأنّ ما ظفر من المخصّصات ونظائرها من قبيل الحجّة المعتبرة، كما هو واضح.

ثم إنّ للأُستاذ كلاماً في المقام لا بأس بالإشارة إليه، وحاصله:

أنّه لو سلّمنا عدم الانحلال في الصور[2] الأربعة المتقدمة، ولكن يكون المورد بحكم الانحلال، ولنقدّم لذلك مثالاً: وهو أنّه إذا علم إجمالاً بحرمة أحد

---

(١) في الأصل: «مشتبهة».

(٢) في الأصل: «صور».

. . . .

تسيئين[1]، وقد كان أحدهما مسبوقاً بالحرمة، والآخر بالحلّيّة، ولكن لم يقع الالتفات إلىٰ الحالة السابقة حين حصول العلم الإجمالي، فإذا التفت جرىٰ أصالة الحلّيّة بلا مزاحم؛ لجريان استصحاب الحرمة ـحينئذٍـ في الآخر؛ لأنّ المانع من جريان الأُصول في أطراف العلم هو التعارض، فإذا لم يجر أحد الأصلين ـ كما في مسبوق الحرمة ـ جرىٰ في الآخر، ولم يبقَ العلم الإجمالي موثّراً، والمقام مثله؛ حيث إنّ المانع من جريان أصالة الظهور في أحد الظاهرين تعارض أصالة الظهور في الآخر، فإذا ظفر بمخصّص في الآخر لم يجر الأصل فيه، ويجري في الأوّل بلا معارض. انتهىٰ.

وفيه أوّلاً: أنّ هذا القياس في غير محلّه؛ إذ الأُصول العمليّة مع الأُصول اللفظيّة متباينان ملاكاً، ودليل الأُولىٰ شامل لموارد العلم الإجمالي، وما دام لم يلزم محذور عقليّ، يجري في الأطراف، بخلاف الأُصول اللفظيّة؛ فإنّ ملاكه تحقّق البناء، وتحقّقه في الصورة المذكورة مشكوك.

وثانياً: أنّ المانع من جريان الأصل في المقيس عليه ليس هو التعارض، وإنّما هو مبنيّ علىٰ كون دليل الأصل شاملاً لصورة العلم الإجمالي، وعلىٰ كون العلم الإجمالي مقتضياً بالنسبة إلىٰ وجوب الموافقة، وعلّة تامّة لحرمة المخالفة القطعيّة، وهذا المبنىٰ باطل، كما سيأتي في محلّه.

نعم لو فرض كون الاستصحاب جارياً فيما لم يكن التفات في البين لتمّ ما ذكر؛ لأنّ المؤثّر في مورد الاستصحاب من الأوّل هو الاستصحاب دون العلم، فيكون الطرف الآخر شكّاً بدْويّاً.

---

(١) في الأصل: «الشيئين»، والصحيح ما أثبتناه.

إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال، مع أنّ دعوىٰ اختصاص أطرافه[١٥٤] بما إذا تفحّص عمّا يخالفه لظفر به، غير بعيدة، فتأمّل جيّداً.

وأمّا الخامسة: فيمنع كون حمل الظاهر علىٰ ظاهره من التفسير، فإنه كشف القناع، ولا قناع للظاهر، ولو سُلّم فليس من التفسير بالرأي[١٥٥]؛ إذ الظاهر أنّ المراد بالرأي هو الاعتبار الظنّي الذي لا

---

(١٥٤) قوله قدّس سرّه: (مع أنّ دعوىٰ اختصاص أطرافه..) إلىٰ آخره.

وهذا هو التحقيق في الجواب.

وتوضيحه: أنّ العلم الإجمالي الحاصل من الأوّل ليس متعلّقه مردّداً بين مطلق الأمارات، بل متعلّقه مردَّد بين الأمارات التي بأيدينا.

وبعبارة أُخرىٰ: أنّه مردَّد بين ما لو تفحّصنا لظفرنا به، فحينئذٍ إذا تفحّصنا الأمارات الموجودة، ولم نجد فيها مخصِّصاً ـ ونظيريه ـ لهذا الظاهر، يتبيّن أنّه لم يكن من أطراف علمنا الإجمالي.

نعم قبل الفحص لم يجز التمسّك به للاختلاط، وذلك نظير ما علم إجمالاً بحرمة عشرة شياه في سود من القطيع، ولكن اختلط البيض مع السود لظلمة أو عمىً، فحينئذٍ يجب الاجتناب، ولكن إذا ارتفع المانع، وتميّز البيض من السود، لم يجب الاجتناب من البيض وإن احتمل وجود حرام فيها؛ لأنّ ذلك الاحتمال ليس من جهة العلم الإجمالي، كما هو واضح.

وتوهّم: كون أطراف العلم مطلق الأمارات أو وجود علم إجمالي آخر بين غيرها.

مدفوع؛ لمنع ذلك.

(١٥٥) قوله قدّس سرّه: (فليس من التفسير بالرأي..) إلىٰ آخره.

هذا الجواب لا يتمّ بالطائفة الناهية عن مطلق التفسير، كالمنقول عن «مجمع البيان»، بل ينحصر جوابها في الأوّل والثالث.

اعتبار به، وإنّما كان منه حمل اللفظ علىٰ خلاف ظاهره؛ لرجحانه بنظره، أو حمل المجمل علىٰ محتمله بمجرّد مساعدة ذاك الاعتبار عليه[1]، من دون السؤال عن الأوصياء[2]، وفي بعض[3] الأخبار[(١٥٦)]: «إنّما هلك الناس في المتشابه؛ لأنهم لم يقفوا علىٰ معناه، ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء، فيعرّفونهم».

هذا، مع أنه لا محيص عن حمل[(١٥٧)] هذه الروايات الناهية عن

---

(١٥٦) قوله قدّس سرّه: (**وفي بعض الأخبار..**) إلىٰ آخره.

ويمكن أن يكون مراده من نقله في هذا المقام: هو الاستشهاد علىٰ أنّ التفسير بالرأي لا يشمل حمل الظهر علىٰ معناه؛ لحصر الإمام - عليه السلام - هلاك[4] الناس في المتشابه؛ لأنّه هو المجمل.

ويمكن أن يكون مراده أنّه جواب آخر: بأن يقال: إنّ الحصر دليل علىٰ عدم الهلاك[5] في غير المتشابه، فيكون قرينة علىٰ أنّ المراد من التفسير بالرأي - كما في أكثر أخبار الباب - أو من التفسير - كما في بعضها الآخر علىٰ تقدير شمولها لحمل اللفظ علىٰ ظاهره - هو خصوص حمل المجمل.

(١٥٧) قوله قدّس سرّه: (**هذا مع أنه لا محيص عن..**) إلىٰ آخره.

هذا جواب ثالث أو رابع، وتقريبه: أنّ النسبة بين الطرفين هي العموم المطلق؛ لأنّ أخبار التفسير شاملة لحمل الظاهر عليه، ولحمله علىٰ خلافه، والمجمل

---

(١) في أكثر النسخ: (مساعدته ذاك الاعتبار من دون...)، والصحيح ما أثبتناه من نسخ أُخرىٰ.

(٢) كذا، والصحيح: «من الأوصياء».

(٣) الوسائل ١٨: ١٤٨/ ٦٢ باب ١٣ من أبواب صفات القاضي.

(٤) في الأصل: «هلاكة»، ولم نعثر عليه في اللغة.

(٥) في الأصل: «الهلاكة».

التفسير به علىٰ ذلك، ولو سُلّم شمولها لحمل اللفظ علىٰ ظاهره؛ ضرورة أنه قضية التوفيق بينها وبين ما دلّ علىٰ جواز التمسّك بالقرآن، مثل خبر الثقلين[1]، وما دلّ علىٰ التمسّك به، والعمل بما فيه[2]، وعرض الأخبار المتعارضة عليه[3]، وردّ الشروط المخالفة له[4] وغير ذلك[5]، ممّا لا محيص عن إرادة الإرجاع إلىٰ ظواهره، لا خصوص نصوصه؛ ضرورة أنّ الآيات التي يمكن أن تكون مرجعاً في باب تعارض الروايات أو الشروط، أو يمكن أن يتمسّك بها، ويعمل بما فيها، ليست إلّا ظاهرة

علىٰ أحد معانيه، وأمّا أخبار الحجّيّة فهي شاملة للظواهر فقط، والأخصّ يقدّم علىٰ الأعمّ.

لا يقال: إنّ الأخيرة شاملة للنصّ ـ أيضاً ـ فتكون عموماً من وجه.

فإنّه يقال: إنّه ليس في أحكام الآيات نصّ، وعلىٰ تقدير تسليمه يلزم من تخصيص هذه الطائفة بأخبار التفسير، حملُها علىٰ فرد نادر، وهو غير جائز، فلا بدّ ـ حينئذٍ ـ من معاملة العموم المطلق.

سلّمنا عدم الندُرة إلّا أنّ غاية الأمر التساقط، فيبقىٰ بناء العقلاء المتحقّق علىٰ العمل بالظاهر مرجِّحاً[6].

---

(١) الخصال ١: ٦٥/ ٩٨، معاني الأخبار ٩٠/١.

(٢) نهج البلاغة: ٣٤٦/ الخطبة ١٧٦.

(٣) الوسائل ١٨: ٧٨ ـ ٨٠ و٨٤ و٨٦/ ١٠ و١٤ و١٥ و١٩ و٢٩ و٣٧/ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٤) الوسائل ١٢: ٣٥٣ / ١ باب ٦ من أبواب الخيار.

(٥) التهذيب ١: ٣٦٣/ ٢٧ باب صفة الوضوء. الوسائل ١: ٢٩٠/ ١ باب ٢٣ من أبواب الوضوء، الوسائل ١: ٣٢٧/ ٥ باب ٣٩ من أبواب الوضوء.

(٦) يحتمل في الأصل: «مرجعاً».

في معانيها، ليس فيها ما كان نصّاً، كما لا يخفىٰ.

ودعوىٰ العلم الإجمالي بوقوع التحريف فيه بنحو: إمّا بإسقاط، أو [1] بتصحيف(١٥٨)، وإن كانت غير بعيدة، كما يشهد به بعض الأخبار[2] ويساعده الاعتبار[3]، إلّا أنه لا يمنع عن حجّيّة ظواهره؛

---

(١٥٨) قوله قدّس سرّه: (إمّا بإسقاط أو بتصحيف..) إلىٰ آخره.
أمّا الزيادة فقد انعقد الإجماع علىٰ عدمها.

---

(١) في بعض النسخ: «أو تصحيف»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٢) صحيح مسلم ٤: ١٦٧، مسند أحمد ١: ٤٧، الإتقان ١٠١ ١ و١٢١.

(٣) قال المغفور له فقيه عصره آية الله العظمىٰ السيد محسن الحكيم ـ قدّس سرّه ـ في حقائق الأصول (٢: ٨٧ ـ ٨٨): (قال الفضل الطبرسي في مجمعه: فأمّا الزيادة فيه فمجمع علىٰ بطلانها.

وأما النقصان فقد روىٰ جماعة من أصحابنا وقوم من حشويّة العامّة: أنّ في القرآن تغييراً ونقصاناً، والصحيح من مذهب أصحابنا خلافه، وهو الذي نصره المرتضىٰ قدّس الله روحه، واستوفىٰ الكلام فيه غاية الاستيفاء في جواب المسائل الطرابلسيات، وذكر في مواضع: أنّ العلم بصحّة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام والكتب المشهورة وأشعار العرب المسطورة، فإنّ العناية اشتدّت، والدواعي توفّرت علىٰ نقله وحراسته، وبلغت إلىٰ حدّ لم يبلغه ما ذكرناه؛ لأنّ القرآن معجز النبوّة، ومأخذ العلوم الشرعية والأحكام الدينية، وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية، حتىٰ عرفوا كلّ شيء اختلف فيه؛ من إعرابه وقراءته وحروفه وآياته، فكيف يجوز أن يكون مُغيَّراً أو منقوصاً مع العناية الصادقة والضبط الشديد؟!

وقال أيضاً: إنّ العلم بتفصيل القرآن وأبعاضه في صحّة نقله كالعلم بجملته، وجرىٰ ذلك مجرىٰ ما علم ضرورة من الكتب المصنّفة، ككتاب سيبويه والمزني.. إلىٰ آخر ما نقل من كلام السيد رحمه الله.

وقال الشيخ ـ رحمه الله ـ في محكيّ تبيانه: أمّا الكلام في زيادته ونقصانه ـ يعني القرآن ـ فممّا لا يليق به؛ لأنّ الزيادة فيه مجمع علىٰ بطلانها، والنقصان منه فالظاهر ـ أيضاً ـ من مذهب المسلمين خلافه، وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا كما نصره المرتضىٰ، وهو الظاهر من الروايات ... إلىٰ آخر كلامه).

لعدم العلم بوقوع الخلل[1] فيها بذلك أصلاً.

ولو سُلّم فلا علم بوقوعه في آيات الأحكام، والعلم بوقوعه فيها أو في غيرها من الآيات غير ضائر بحجّيّة آياتها؛ لعدم حجّيّة ظاهر سائر الآيات، والعلم الإجمالي بوقوع الخلل في الظواهر، إنما يمنع عن حجّيّتها إذا كانت كلّها حجّة، وإلّا لا يكاد ينفكّ ظاهر عن ذلك، كما لا يخفىٰ، فافهم.

نعم لو كان الخلل المحتمل فيه(١٥٩)، أو في غيره بما اتّصل به،

---

(١٥٩) قوله قدّس سرّه: **نعم لو كان الخلل المحتمل فيه..)** إلىٰ آخره.

الخلل المردّد بين ظاهر آية متعلّقة بالحكم، وبين أُخرىٰ متعلّقة بغيره، علىٰ أقسام:

الأوّل: أن يكون من الأُمور المنفصلة عن كلّ واحد منهما.

الثاني: أن يكون متّصلاً بالغير منفصلاً عن آية الحكم، ولا إشكال في هذين في عدم قدحه في الظاهر المتعلّق بالحكم؛ بناءً علىٰ عدم تأثير العلم الإجمالي المذكور.

الثالث: أن يكون متّصلاً بآية الحكم دون الغير.

الرابع: أن يكون متّصلاً بكليهما، وعلىٰ هذين يكون بالنسبة إلىٰ آية الحكم من مصاديق الشكّ في قرينيّة الموجود، وسيأتي أنّ الحكم في ذلك هو التوقّف؛ لكونه موجباً لعدم انعقاد الظهور، ولكن فليعلم أنّ المناط في الاتّصال ومقابله هو حال النزول لا الكتابة، وحينئذٍ لو أُحرز أحد الأمرين فلا إشكال، وإن شكّ في ذلك فهل يلحق في الحكم بما يشكّ في وجود قرينة ساقطة؛ حيث يعمل ـ حينئذٍ ـ بالظهور اللولائي عند العقلاء، أو بما يشكّ في قرينيّته، فلا يعمل بالظهور اللولائي حينئذٍ؟

---

(١) في بعض النسخ: «خلل»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

لأخلّ بحجّيّته؛ لعدم انعقاد ظهور له حينئذٍ، وإن انعقد له الظهور لولا اتّصاله.

ثمّ إنّ التحقيق: أنّ الاختلاف في القراءة(١٦٠) بما يوجب

وجهان، أقربهما الأوّل لو لم يكن متّصلاً بما كتب، وإلّا [فالثاني][1]؛ لعدم إحراز بناء العقلاء.

(١٦٠) قوله قدّس سرّه: (**ثمّ إنّ التحقيق: أنّ الاختلاف في القراءة..**) إلىٰ آخره.

وتوضيح المقام: أنّه إمّا أن نقول بتواتر القراءات السبع عن النبيّ ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ أو بتواترها عن القرّاء، أو بحجّيّة كلّ قراءة، نظير الخبرين الظنّيّين الثابت حجّيّتهما بالخصوص، أو بجواز القراءة بها في الصلاة وغيرها فقط، من دون تواتر في البين، ولا ثبوت حجّيّة بالنسبة إلىٰ ثبوت حكم شرعيّ بها، مع العلم الإجمالي بكون أحد السبع مطابقة لقراءة النبيّ ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ أو من دون علم بذلك أيضاً؛ لاحتمال كونها مخالفة لجميعها، كما يشهد به عدّ قراءة النبيّ ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ في قبال قراءتهم في بعض كتب التجويد علىٰ ما حكي، فهذه خمسة احتمالات، ويقع الكلام تارة فيها صغرويّاً، وأُخرىٰ كبرويّاً:

أمّا الكلام في الأُولىٰ فنقول: إنّ الظاهر هو الأخير؛ لعدم ثبوت التواتر بأحد النحوين، كما يعلم بالمراجعة[2] إلىٰ كيفيّة نقل القراءات، وكذا الدليليّة؛ لعدم قيام دليل عليها.

نعم ثبت جواز القراءة ببعض الأخبار المنجبر سنده بعمل الأصحاب، ولا تلازم بين الأمرين حتّىٰ يكون الدليل علىٰ أحدهما دليلاً علىٰ الآخر، ولا علم إجمالاً بكون إحداها مطابقة لقراءة النبيّ صلّىٰ الله عليه وآله .

---

(١) في الأصل: «فالأوّل»، والصحيح الاستظهار الذي أثبتناه.

(٢) كذا، والصحيح: «بالرجوع إلىٰ..».

الاختلاف في الظهور ـ مثل ﴿يَطْهُرْنَ﴾[1] بالتشديد والتخفيف ـ يوجب

وأمّا الكلام في الثانية فمجمل القول فيها: أنّه علىٰ الأوّل يكون القراءتان بمنزلة آيتين متواترتين، فإن كانت إحداهما أقوىٰ دلالةً تُقدَّم علىٰ الأُخرىٰ، وإلّا تتساقطان بالمعنىٰ الذي يجيء في باب التعارض، ويرجع إلىٰ العموم أو للأصل المطابق لأحدهما؛ لكون أحدهما بلا عنوان حجّة تنفي الثالث.

هذا بناءً علىٰ كون الظواهر حجّة من باب الطريقيّة، وإلّا فبناءً علىٰ السببيّة فالحكم هو التخيير، ولا يُصار علىٰ التقديرين إلىٰ ما اقتضته أدلّة العلاج من الترجيح والتخيير؛ لكونهما موجبين للطرح السندي، ولا مجال له هنا؛ لكونه قطعيّاً علىٰ الفرض، مضافاً إلىٰ أنّها غير شاملة لغير الأخبار، ولا تنقيحَ مناطٍ في البين.

وعلىٰ الثاني: فلا دليل علىٰ حجّيّتها، فيكون مثل أحد الاحتمالين الأخيرين.

وعلىٰ الثالث: فالحكم هو التساقط بالمعنىٰ المشار إليه علىٰ الطريقيّة، والتخيير علىٰ السببيّة من غير مجال لأدلّة العلاج؛ لعدم شمولها لغير الأخبار، وعدم تنقيح المناط أيضاً.

وعلىٰ الرابع: يكون المقام من قبيل اشتباه الحجّة بغير الحجّة، نظير ما اشتبه خبر صحيح بخبر ضعيف، فقضيّة القاعدة ـ حينئذٍ ـ هو الرجوع إلىٰ العموم والأصل المخالف لكليهما، كما هو الحال علىٰ الأوّل والثالث، وإنّما الفرق هو أنّ النافي للثالث هو الحجّة الواقعيّة، بخلافهما، فإنّ أحدهما بلا عنوان نافٍ له، كما أنّ أحدهما كذلك خارج عن الحجّيّة، وليست المسألة ـ عليهما ـ من قبيل اشتباه الحجّة بغير الحجّة، كما سيأتي في باب التعارض.

وعلىٰ الخامس: يجوز الرجوع إلىٰ العموم والأصل المخالف لكليهما، كما هو واضح، ولكن لا مجال ـ بناءً عليهما أيضاً ـ لأدلّة العلاج؛ لعدم شمولها لغير الأخبار

---

(١) البقرة: ٢٢٢.

الإخلال بجواز التمسّك والاستدلال؛ لعدم إحراز ما هو القرآن، ولم يثبت تواتر القراءات، ولا جواز الاستدلال(١٦١) بها، وإن نسب[1] إلىٰ المشهور تواترها، لكنّه ممّا لا أصل له، وإنّما الثابت جواز القراءة بها، ولا ملازمة بينهما، كما لا يخفىٰ.

ولو فرض جواز الاستدلال بها، فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها، بعد كون الأصل في تعارض الأمارات، هو سقوطها عن الحجّيّة في خصوص المؤدّىٰ؛ بناء علىٰ اعتبارها من باب الطريقيّة، والتخيير بينها؛ بناء علىٰ السببيّة، مع عدم دليل علىٰ الترجيح في غير الروايات من سائر

أوّلاً، ولأنّها جارية فيما كان المتعارضان حجّةً ذاتاً ثانياً، وليس كذلك في المقام؛ لأنّ أحد المتعارضين غير حجّة ذاتاً قطعاً، والآخر مشكوك الحجّيّة، إلّا إذا علم كون أحدهما مطابقاً لقراءة النبيّ - صلّىٰ الله عليه وآله - بناءً علىٰ الأوّل.

(١٦١) قولـه قدّس سرّه: **(لعدم إحراز ما هو القرآن، ولم يثبت تواتر القراءات ولا جواز الاستدلال..)** إلىٰ آخره.

ظاهر التعليل يعطي أنّه لو ثبت التواتر أو الدليليّة لما أخلّ الاختلاف في القراءة بجواز التمسّك والاستدلال، وقد عرفت أنّ مقتضاهما التساقط؛ بمعنىٰ عدم حجّيّة كلٍّ في خصوص مؤدّاه، والرجوع إلىٰ العموم أو الأصل.

اللّهمّ إلّا أن يكون المراد جواز التمسّك بأحدهما لا بعنوان؛ في مقابل عدم جواز التمسّك بالمرّة، أو جواز التمسّك بأحدهما الواقعي.

---

(١) الناسب هو الشيخ - قدّس سرّه - في فرائده: ٤٠/ سطر ٦ - ٧.

الأمارات، فلابدّ من الرجوع ـحينئذٍـ إلىٰ الأصل أو العموم، حسب اختلاف المقامات(١٦٢).

---

(١٦٢) قولـه قدّس سرّه: (إلىٰ الأصـل أو الـعمـوم حسب اختـلاف المقامات. .) إلىٰ آخره.

لا إشكال في أنّ المرجع أوّلاً هو العموم أو الإطلاق لو كان، وإلّا فالأصل العملي، إلّا أنّه يقع الإشكال كثيراً في تشخيص ذلك صغرىٰ، وأنّه هل المورد من موارد الـرجـوع إلىٰ أحـد الأوّلـين أو الثـاني؟ وعليه هل الأصـل الجـاري هو الاستصحاب، أو البراءة، أو غيرهما من الأُصول؟ مثل مسألة المرأة بعد النقاء قبل الاغتسال، فهل المحكّم فيها عموم ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُم﴾[1]، أو استصحاب الحرمة، أو أصالة البراءة؟

فيقـال تارة: بأنّ المحكّم فيها هو الأوّل؛ لدلالة كلمة «أنّىٰ» علىٰ العموم الزماني، فيكون الزمان مأخوذاً مفرداً للعامّ، ولا إشكال في مثله للرجوع إلىٰ العموم.

وأُخرىٰ: بأنّ العامّ المخصّص بزمان يكون حجّةً في الزمان الذي بعده، ولو لم يُؤخـذ الـزمـان إلّا ظرفاً للحكم، فيجوز التمسُّك بإطلاق قوله تعالىٰ: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ﴾ الآية.

ولكن الأوّل باطـل؛ لأنّ كلمة ﴿أَنَّىٰ﴾ لها معنيان: كيف، ومن أين، ولم يعهد لها العموم الزماني.

وأمّـا الثـاني فسيأتي في باب الاستصحـاب أنّـه هو الأقوىٰ، إلّا أنّ إثبات الإطلاق من غير جهة الكيفيّة محلّ الإشكال.

وأمّا الأصل: فإن كان موضوع الاستصحاب مبنيّاً علىٰ الدقّة أو لسان الدليل

---

(١) البقرة: ٢٢٣.

فصــل

قد عرفت حجّيّة ظهـور الكـلام في تعيين المـرام: فإن أُحـرز بالقطع(١٦٣)، وأنّ المفهوم منه جزماً ـ بحسب متفاهم أهل العرف ـ هو

فلا مجرىٰ له؛ لأنّ الموضوع بحسبها هي المرأة الحائض، ومن المعلوم انتفاء هذا الموضوع.

وإن كان علىٰ العرف، وقلنـا: بأنّ المـوضـوع في نظرهم نفس المـرأة جرىٰ الاستصحاب، وإلّا كان كالأوّلين، وكيف كان، فإذا لم يجر الاستصحاب فالمرجع هي البراءة.

(١٦٣) قوله قدّس سرّه: (أُحرز بالقطع..) إلىٰ آخره.

والكلام هنا من جهات:

الأولىٰ: في بيان معنىٰ الظهور، وهي قالَبيّة اللفظ للمعنىٰ بحسب المتفاهم العرفي، وقد بيّنّا نسبته مع الدلالة التصوّرية والتصديقيّة في المجمل والمبيّن.

الثانية: في بيان سببه المحصّل له:

وهو تارة: يكون وضع اللفظ لمعنىً مع وحدته والعلم بالوضع وعدم احتفافه في الكلام بما يـشكّ في قرينيّته من حال أو مقال.

وأُخرىٰ: قرينته المعيّنة، أو الصارفة، أو قرينة التطبيق.

الثـالثة: هل المدرك للحجّيّة في باب الألفاظ هو الظهور؛ بمعنىٰ أنّ بناء العقلاء استقرّ علىٰ العمل بالظهور أو أصالة الحقيقة، كما عن «الفصول»[1]، أو أصالة عدم القرينة، كما في ظاهر بعض كلمات الشيخ[2] ـ قدّس سرّه ـ أو قبح إلقاء

---

(١) الفصول الغرويّة: ٤١/ سطر ٥.

(٢) فرائد الأُصول: ٤٢/ سطر ٩ ـ ١٢.

ذا، فلا كلام، وإلّا فإن كان لأجل احتمال وجود قرينة(١٦٤)، فلا خلاف في أنّ الأصل عدمها، لكن الظاهر أنه معه يُبنىٰ علىٰ المعنىٰ الذي لولاها

ظاهر وإرادة خلافه، كما هو ظاهر السيّد عَلَم الهدىٰ[1]، القائل بعدم جواز تأخير البيان فيما له ظهور عن وقت الخطاب، أو غير ذلك؟ وجوه، الأقوىٰ هو الأول، وقد بيّنّا فساد الوجود الأُخر في مباحث الألفاظ.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الظهور: إمّا مقطوع الوجود فلا كلام، أو مقطوع العدم، أو مشكوك، وسيأتي حكمهما.

(١٦٤) قوله قدّس سرّه: (وإلّا فإن كان لأجل احتمال وجود قرينة..) إلىٰ آخره.

هذا وما بعده من قبيل القطع بعدم الظهور؛ لأنّه مع احتمال قرينة متّصلة بالكلام ولم تصل، واحتمال قرينيّة الموجود، لا ينعقد للكلام ظهور، فيحصل القطع بعدمه، وإن كان في إطلاقه بالنسبة إلىٰ الثاني منع أشرنا إليه في مبحث الاستثناء المتعقّب للجمل، وكيف كان [فالاحتمالان][2] مشتركان في القطع بعدم الظهور الفعلي ووجود الظهور اللولائي، والفرق بتحقّق بناء العقلاء علىٰ العمل بالظهور اللولائي في الأوّل، دون الثاني.

وللقطع بعدم الظهور صورة أُخرىٰ: وهي[3] كون اللفظ مشتركاً لفظيّاً، والمرجع في مورده هو الأُصول العمليّة، مثل الثاني.

---

(١) الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة ١: ١٠ ـ ١١ و٣٧٦ ـ ٣٧٧.

(٢) في الأصل «فالقرن»، وفي هامش الأصل: «فالصورتان»، وهو صحيح، والأصحّ ما أثبتناه.

(٣) في الأصل: «وهو»، والصحيح ما أثبتناه.

كان اللفظ ظاهــراً فيه ابتــداء، لا أنــه يُبنىٰ عليه بعـد البنـاء علىٰ عدمها(١٦٥)، كما لا يخفىٰ، فافهم.

وإن كان لاحتمال قرينيّة الموجود فهو، وإن لم يكن بخالٍ[1] عن الإشكال(١٦٦) ـ بناءً علىٰ حجّيّة أصالة الحقيقة من باب التعبّد ـ إلّا أنّ الظاهر أن يعامل معه معاملة المجمل، وإن كان لأجل الشكّ فيما هو الموضوع له لغة(١٦٧) أو المفهوم منه عرفاً، فالأصل يقتضي عدم حجّيّة

---

(١٦٥) قوله قدّس سرّه: (لا أنه يبني عليه بعد البناء علىٰ عدمها . .) إلىٰ آخره.

إشارة إلىٰ أنّ المدرك في جميع المقامات هو الظهور وإن كان في المورد تعليقاً، لا أصالة عدم القرينة، وإلّا يكون البناء علىٰ المعنىٰ بعد البناء علىٰ عدم القرينة، وهو خلاف ما هو المركوز عند أبناء المحاورة.

(١٦٦) قوله قدّس سرّه: (بخالٍ عن الإشكال . .) إلىٰ آخره.

لا يخفىٰ أنّ إشكـال المسـألة مبنـاه حجّيّة أصالة الحقيقة تعبّداً، أو حجّيّة أصـالة الظهور، فعلىٰ الثاني لا إشكال في العدم؛ لعدم الظهور، وعلىٰ الأوّل لا إشكال في الحجّيّة؛ لوجود أصالة الحقيقة.

ويمكن أن يقرّر الإشكال؛ بناءً علىٰ خصوص الأوّل، لا أن يكون هو أحد طرفي الإشكال، وذلك بأن يقال: إنّه إذا كان المدرك للاتّباع هو أصالة الحقيقة تعبّداً، فهل التعبّد العقلائي انعقد علىٰ العمل بها مطلقاً، أو إذا صادفت الظهور؟ فافهم.

(١٦٧) قوله قدّس سرّه: (وإن كان لأجل الشكّ فيما هو الموضوع له لغة . .) إلىٰ آخره.

ظاهر العبارة يقتضي كون العلم بالموضوع له اللغوي كافياً في انعقاد الظهور.

---

(١) في بعض النسخ: «مجالاً للإشكال»، وفي إحداها: «بمحلّ للإشكال»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

الظنّ فيه، فإنه ظنّ في أنه ظاهر، ولا دليل إلاّ علىٰ حجّيّة الظواهر.

وهو ممنوع؛ لأنّه دائر مدار العلم بالوضع العرفي؛ صادف الوضع اللغوي أو لا، فإنّ بين المعنيين عموماً من وجه، كما لا يخفىٰ.

ثم إنّه من قبيل الشكّ في الظهور؛ لأنّ الشكّ فيما ذكر يوجب الشكّ في الظهور.

لا يقال: إنّ الظهور أمر وجداني، وهو قالَبيّة اللفظ للمعنىٰ، وهي غير حاصلة مع الشكّ في المفهوم العرفي.

فإنّه يقال: إنّ المراد من القالَبيّة ما تحقّقت عند نوع أهل المحاورة، لا عند الشخص، فحينئذٍ يكون الشكّ الحاصل من الشخص بالوضع العرفي موجباً للشك في الظهور بالمعنىٰ المذكور، لا للقطع بالعدم.

وله قسمانِ آخران:

الأوّل: أن يعلم للّفظ معنىً، واحتُمل وضعه للآخر أيضاً.

الثاني: أن يحتمل نقله إلىٰ غيره.

وفيهما يُبنىٰ علىٰ الظهور اللولائي عند العقلاء، وهو الذي يسمّىٰ في الأوّل بأصالة عدم الاشتراك، وفي الثاني بأصالة عدم النقل.

وأمّا بالمعنىٰ الأوّل ـ وهو ما يكون الشكّ في الظهور من جهة عدم العلم بالموضوع له أو بسعته وضيقه ـ فليس حجّةً، والمراد من الشكّ فيه هو المعنىٰ الأعمّ، وهو الاحتمال، فلا فرق بين كون الظهور موهوماً أو مشكوكاً بالمعنىٰ الأخصّ، أو مظنوناً: أمّا الأوّلان فواضحان، كما أشرنا إليه.

وأمّا الأخير فلأصالة عدم حجّيّته، كما أفاده في المتن.

نعم نسب[1] إلىٰ المشهور حجّيّة قول اللُّغوي(١٦٨) بالخصوص في تعيين الأوضاع، واستدلّ لهم باتفاق العلماء(١٦٩) بل العقلاء علىٰ ذلك؛

---

(١٦٨) قوله قدّس سرّه: (نعم نُسب إلىٰ المشهور حجّيّة قول اللغوي. .) إلىٰ آخره.

المنسوب حجّيّته بالخصوص من باب الظنّ النوعي من غير فرقٍ بين إفادته للظنّ وعدمها، بل ولو حصل بخلافه، والمراد هو العمل بالظهور المشكوك بالمعنىٰ الأعمّ فيما أخبر اللغويّ بكونه معنىً حقيقيّاً، وأنّه من قبيل الظواهر.

(١٦٩) قوله قدّس سرّه: (واستدلّ لهم باتّفاق العلماء. .) إلىٰ آخره.

والذي استدلّ به لهم وجوه:

الأوّل: اتّفاق العلماء قولاً.

الثاني: اتّفاقهم عملاً.

الثالث: الإجماع المنقول المدّعىٰ[2] في كلام السيّد عَلم الهدىٰ[3].

وقبل الشروع في ردّ الوجوه الثلاثة لا بدّ من بيان محلّ النزاع: وهو صورة عدم حصول القطع أو الوثوق، ولم يجتمع شرائط الشهادة من العدد والعدالة، وإلّا فلا إشكال في الحجّيّة:

أمّا الأوّل فواضح.

وأمّا الثاني فلعموم حجّيّة أدلّة البيّنة.

فنقول حينئذٍ: يرد علىٰ الأوّلين منها:

أوّلاً: أنّ العذر المتيقّن منها هو صورة حصول العلم أو الوثوق، فلا اتّفاق في

---

(١) كما في فرائد الأُصول: ٤٥/ سطر ٢١ ـ ٢٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٤٦/ سطر٣.

(٣) قال في الذريعة (١: ١٣): (وأقوىٰ ما يُعرف به كون اللفظ حقيقة هو نصّ أهل اللُّغة)، ولم نعثر علىٰ دعواه الإجماع علىٰ حجّيّة قول اللغوي.

حيث لا يزالـون يستشهـدون بقوله في مقام الاحتجاج بلا إنكار من أحد، ولو مع المخاصمة واللجاج، وعن بعضٍ[1] دعوىٰ الإجماع علىٰ ذلك.

وفيه: أنّ الاتّفاق ـ لو سُلّم اتّفاقه ـ فغير مفيد، مع أنّ المتيقّن منه هو الرجوع إليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة.

محلّ الكلام، وإليه أشار بقوله: (لو سلّم..).

وثانياً: أنّه لو تنزّلنا فنقول: إنّ المتيقّن هو صورة اجتماع شرائط الشهادة، فلا اتّفاق في محلّ الكلام أيضاً، وإليه أشار بقوله: (مع أنّ المتيقّن منه..) إلىٰ آخره، إلّا أنّه يظهر من العبارة كون تلك الصورة داخلة في محلّ الكلام، ولذا أورده بعد تسليم الاتّفاق، ولكنّه كما ترىٰ.

وثالثاً: أنّه بعد تسليم عموم معقدهما نقول إنّهما غير حجّة؛ لاحتمال كون مدركهما هو بناء العقلاء أو غيره ممّا يأتي، فلا يكشفان عن مدرك تعبّدي آخر، كما لا يخفىٰ.

والظاهر أنّه المراد بقوله: (فغير مفيد).

وأمّا قوله: (والإجماع المحصّل غير حاصل..) إلىٰ آخر، فهذا ليس وجهاً آخر، بل نُخبة الأجوبة الثلاثة المتقدّمة، والمراد: أنّه غير حاصل: إمّا لعدم الاتّفاق في محلّ الكلام، كما في الوجهين الأوّلين، أو لعدم الكشـف كما في الثالث؛ لأنّ المراد بالإجماع المحصَّل هو الاتّفاق الكاشف.

وعلىٰ الثالث[2]: أنّ الإجماع المنقول غير حجّة أوّلاً، وأنّ حجّيّته ـ علىٰ تقدير تسليم أصلها ـ إنّما هي فيما لم يحتمل المدرك ثانياً.

---

(١) حكىٰ دعوىٰ الإجماع هذه عن السيّد ـ قدّس سرّه ـ في بعض كلماته، الشيخ الأعظم ـ قدّس سرّه ـ في فرائده: ٤٦/ سطر ٣.

(٢) أي: ويرد علىٰ الوجه الثالث من الوجوه المستدلّ بها للمشهور علىٰ حجّيّة قول اللُّغوي..

والإجماع المحصَّل غير حاصل، والمنقول منه غير مقبول، خصوصاً في مثل المسألة ممّا احتمل قريباً أن يكون وجه ذهاب الجلّ لولا الكلّ[١]، هواعتقاد أنه ممّا اتّفق عليه العقلاء؛ من الرجوع إلىٰ أهل الخبرة من كلّ صنعة فيما اختصّ بها.

وإلىٰ كليهما أشار بقوله: (والمنقول منه غير مقبول خصوصاً . .) إلىٰ آخره.

الرابع: بناء العقلاء المنعقد علىٰ العمل بقول لغويّ خبير، مميّز للمعاني الحقيقيّة عن المعاني المجازيّة، من دون نكير ولو في مقام المخاصمة، وبضميمة المقدّمتين الأخيرتين يثبت المطلوب.

الخامس: بناء العقلاء المنعقد علىٰ الرجوع إلىٰ كلّ خبير بصنعة، ومن جملته اللغوي الخبير من دون نكير، وبالضميمة المذكورة يثبت المطلوب.

ويرد عليهما أوّلاً: منع تحقّق البناء في غير صورة العلم والوثوق، وإليه أشار بقوله: (والمتيقّن من ذلك . .) إلىٰ آخره.

وثانياً: أنّ القدر المتيقّن صورة اجتماع شرائط الشهادة.

وثالثاً: منع كون اللغوي الصالح للرجوع من أهل خبرة ما ذُكر، بل هو خبير بموارد الاستعمال.

ثم إنّ الأُستاذ ـ قدّس سرّه ـ أورد عليهما بوجهين آخرين:

الأوّل: أنّه يشترط في حجّيّة ما كان حجّةً من باب الطريقيّة عدمُ العلم الإجمالي بكذب بعض مصاديقها؛ إذ ـحينئذٍـ يقع التعارض، ويسقط أطرافه عن الحجّيّة الفعليّة في خصوص مؤدّاها، وهذا الشرط غير موجود في ذلك الباب؛ إذ نعلم إجمالاً في الألفاظ التي ذكروا لها معاني متعدّدة بكون بعضها من قبيل الحقيقة

---

(١) كذا، والصحيح: (لو لم يكن الكلّ).

والمتيقّن من ذلك إنما هو فيما إذا كان الرجوع موجباً للوثوق[١] والاطمئنان، ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالأوضاع، بل لا يكون اللُّغوي من أهل خبرة ذلك، بل إنّما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال؛ بداهة أنّ همّه ضبط موارده، لا تعيين أنّ أيّاً منها كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازاً، وإلّا لوضعوا لذلك علامة، وليس ذكره أوّلاً علامة كون اللفظ حقيقة فيه؛ للانتقاض بالمشترك.

والمجاز، وبعضها من قبيل الاشتراك المعنوي، وفي الألفاظ [التي][٢] ذكروا لها معنىً واحداً يكون بعضها من قبيل الاشتراك اللفظي، ولم يطّلعوا علىٰ المعنىٰ الآخر.

وفيه أوّلاً: أنّ العلم الثاني غير موجود؛ لقلّة الاشتراك اللفظي.

وثانياً: أنّه ليس أطراف العلم الإجمالي محلّ ابتلاء للمجتهد، متردّد أطرافه بين ما كان موضوعاً لحكم شرعي وبين غيره.

وثالثاً: أنّ المانع هو العلم الإجمالي الفعلي، ولعدم الالتفات إلىٰ سائر الألفاظ في مقام الاستنباط، لا يحصل العلم الإجمالي المذكور، كما لا يخفىٰ، فتأمّل.

الثاني: أنّ اللغوي مستند في دعواه إلىٰ مقدّمتين:

إحداهما: حسّيّة، وهي مشاهدته استعمال اللفظ في المعنىٰ الفلاني.

والثانية: إجراء أصالة عدم القرينة؛ إذ من المعلوم عدم استناده إلىٰ تصريح من أهل اللغة كما لا يخفىٰ.

وحينئذٍ يسقط هذا النقل عن الحجّيّة؛ إذ لو علمنا الاستعمال كذلك لم نحكم بالوضع؛ لعدم حجّيّة الأصل المذكور عندنا، والمنقول لا يكون أولىٰ من المحصَّل.

---

(١) في أكثر النسخ: «يوجب الوثوق»، وفي إحداها: «بموجب الوثوق»، وهو تصحيف «يوجب»، وفي نسخ أُخرىٰ معتمدة كما أثبتناه.

(٢) في الأصل: «الذي».

وكـون موارد الحـاجة إلىٰ قول اللغوي أكثر من أن تحصىٰ[1] ـ لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً؛ بحيث يعلم بدخول الفرد المشكـوك أو خروجه، وإن كان المعنىٰ معلوماً في الجملة ـ لا يوجب

وفيه: أنّ الظاهر أنّ استنادهم في ذلك ليس إلىٰ ما ذكر، بل إلىٰ مشاهـدة الاستعمال والتبادر، أو عدم صحّة السلب عند أبناء المحاورة.

نعم أحـد احتـمالي كلام عَلَم الهـدىٰ ـ القائل[2] بكون الاستعمال [علامة للحقيقة][3] كوم أصالة عدم القرينة حجّة، والاحتمال الآخر كون الاستعمال بنفسه كذلك من دون ضمّ الأصل المذكور.

لا يقـال: إنّ ما ذكـر غير نافـع؛ لأنّ علمـه بالتبادر وعدم صحّة السلب حدسيّ، والخبر المستند إليه غير حجّة.

فإنّه يقال: إنّه لا يقدح بعد تحقّق بناء العقلاء علىٰ العمل، كما هو المفروض في المقام.

ثمّ إنّ المذكور في العبارة هو التقرير الثاني من تقريري بناء العقلاء.

السادس: دليل الانسداد.

وبيانه: أنّ العلم والعلمي منسدّ في اللُّغات وتميّز المعاني الحقيقيّة، والرجوع إلىٰ البراءة غير جائز، والاحتياط غير واجب للعسر، والأُصول الشخصيّة باطلة، وترجيح المرجوح علىٰ الراجح قبيح، فتعيّن العمل بالظنّ، وهو يحصل من قول اللغوي.

وفيه أوّلاً: منع المقدّمة الأُولىٰ؛ لأنّ غالب الهيئات معلومة المعاني، وكذلك غالب الموادّ.

---

(١) في أكثر النسخ: «يحصىٰ»، والصحيح ما أثبتناه من بعضها.

(٢) الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة ١: ١٣.

(٣) الكلمتان في الأصل غير واضحتين، وقد أثبتناها استظهاراً.

اعتبار قوله ما دام انفتاح باب العلم بالأحكام، كما لا يخفىٰ، ومع الانسداد كان قوله معتبراً إذا أفاد الظنّ؛ من باب حجّيّة مطلق الظنّ، وإن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد.

نعم الغالب الشكّ من حيث السعة والضيق، لا من حيث أصل المعنىٰ، كما هو المدّعىٰ في هذا التقرير.

وثانياً: أنّه لو فرض انسداد باب العلم والعلمي في الأحكام، فلا حاجة إلىٰ المقدّمة الأُولىٰ؛ إذ ـحينئذٍـ لو فرض انفتاح باب العلم في جميع اللغات إلّا في مورد واحد، لوجب العمل بالظنّ فيه، ولو فرض عدمه فبطلان الاحتياط والأُصول الشخصيّة ممنوع[1] بعدم العسر في الأوّل، وعدم وجه للبطلان في الثاني، كما لا يخفىٰ.

وثالثاً: أنّه علىٰ تقدير التسليم لا يفيد المطلوب، وهو حجّيّة قول اللغوي بالخصوص من باب الظنّ النوعي؛ إذ الثابت من قِبَل الانسداد المذكور حجّيّة الظنّ الشخصي.

ورابعاً: أنّ هذا الدليل يفيد حجّيّة كلّ ظنّ شخصيّ ولو حصل من قول فقيه أو مفسّر أو غير ذلك، والمدّعىٰ هو حجّيّة قول اللغوي.

السابع: ما أشار إليه بقوله: (وكون موارد الحاجة إلىٰ قول اللغوي . .) إلىٰ آخره، وقد استدلّ به الشيخ في الرسالة[2].

وتقريره مثل ما تقدّم إلّا في المقدّمة الأُولىٰ، فإنّه ـ قدّس سرّه ـ فرض الانسداد في تفاصيل اللغات، ولذا لا يرد عليه الوجه الأوّل؛ لكون السعة والضيق محلّ [الحاجة][3] غالباً.

---

(١) في الأصل: «ممنوعة».

(٢) فرائد الأُصول: ٤٥/ سطر ٢١ ـ ٢٤.

(٣) إضافة يقتضيها السياق، أثبتناها من هامش الأصل.

نعم لو كان هناك دليل علىٰ اعتباره، لا يبعد أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات، موجباً له علىٰ نحو الحكمة، لا العلّة.

لا يقال: علىٰ هذا لا فائدة في الرجوع إلىٰ اللغة.

فإنه يقال: مع هذا لا تكاد تخفىٰ الفائدة في المراجعة إليها[1]، فإنه ربما يوجب القطع بالمعنىٰ، وربما يوجب القطع بأنّ اللفظ في المورد ظاهر في معنى ـ بعد الظفر به وبغيره في اللغة ـ وإن لم يقطع بأنه حقيقة فيه أو مجاز، كما اتّفق كثيراً، وهو يكفي في الفتوىٰ.

وأمّا الوجوه الثلاثة الأُخر فهي واردة عليه ـأيضاًـ وإن لم يُشر في العبارة إلىٰ الأخير، أمّا الثاني فذكره صريحاً، وأمّا الثالث فذكره إشارةً؛ لمكان قوله: (من باب حجّيّة[2] مطلق الظنّ).

فتلخّص من جميع ما ذكرنا عدم حجّيّة قول اللغوي.

---

(١) كذا، والصحيح: «الرجوع إليها».

(٢) لم ترد في الأصل، وقد أثبتناها من متن «الكفاية».

فصــل

الإجماع المنقول بخبر الواحد حجّة عند كثير ممّن قال باعتبار الخبر بالخصوص؛ من جهة أنه من أفراده؛ من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص، فلابدّ في اعتباره من شمول أدلّة اعتباره له بعمومها أو إطلاقها.

وتحقيق القول فيه يستدعي رسم أُمور:

الأوّل: أنّ وجه اعتبار الإجماع(١٧٠)، هو القطع برأي الإمام عليه السلام ـ ومستند القطع به لحاكيه ـ علىٰ ما يظهر من كلماتهم ـ هو علمه

---

(١٧٠) قوله قدّس سرّة: (**الأوّل أنّ وجه اعتبار الإجماع..**) إلىٰ آخره.

مقدّميّة هذا الأمر المتعرّض لبيان مدارك حصول العلم للناقل من جهة حجّيّة نقل الإجماع من حيث تعلّقه بالمسبَّب، فإنّها تختلف باختلاف تلك المدارك علىٰ ما سيأتي بيانه، وأمّا من حيث تعلّقه بالسبب فلا دخل لها فيه، بل الملاك ـحينئذٍـ كون العلم بنفس السبب حسّيّاً، مع كونه ذا أثر شرعيّ ولو بنحو الدخالة علىٰ ما يظهر.

بدخوله ـ عليه السلام ـ في المجمعين شخصاً، ولم يعرف عيناً[١٧١]، أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه ـ عليه السلام ـ عقلاً من باب اللطف[١٧٢]، أو عادة أو اتّفاقاً من جهة حدس رأيه[١٧٣]، وإن لم تكن

---

(١٧١) قوله قدّس سرّه: **(ولم يُعرف عيناً . .)** إلىٰ آخره.

لخروجه ـحينئذٍـ عن باب الإجماع قطعاً، والعلم الإجمالي بدخوله ـ عليه السلام ـ في المجمعين: إمّا بسماع الفتوىٰ من جماعة يعلم كون أحدهم الإمام عليه السلام، أو بالظفر بفتاوىٰ يعلم كون إحداها فتواه عليه السلام، وإمّا بالتركيب؛ بحيث يعلم كون إحدىٰ الفتاوىٰ له، أو أحد الأشخاص هو بنفسه عليه السلام.

(١٧٢) قوله قدّس سرّه: **(من باب اللطف . .)** إلىٰ آخره.

بأن يقال: إنّ وجود الحكم في جملة الأقوال في عصر واحد،لطف يجب عقلاً علىٰ الإمام عليه السلام، فحينئذٍ إذا اتّفق أهل عصر واحد علىٰ فتوىٰ يعلم رضاؤه بها، وإلّا فلو كانت مخالفة للواقع فهي[١] خلاف اللطف الواجب عليه، وهذه طريقة الشيخ وأتباعه.

(١٧٣) قوله قدّس سرّه: **(أو عادة أو اتّفاقاً من جهة الحدس برأيه . .)** إلىٰ آخره.

الحدس: هو العلم الحاصل من غير طريق الحواسّ الظاهرة، فعليه يكون اللطف والتقرير الذي يأتي بيانه من قبيل الحدس، إلّا أنّهم اصطلحوا في هذا المقام

---

(١) في الأصل: (يعلم رضاؤه به، وإلّا فلو كان مخالفاً للواقع فهو . .).

ملازمة بينهما عقلاً ولا عادة، كما هو طريقة المتأخّرين في دعوىٰ الإجماع؛ حيث إنّهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقليّة، ولا الملازمة العاديّة غالباً، وعدم العلم بدخول جنابه ـ عليه السلام ـ في المجمعين عادة، يحكون الإجماع كثيراً، كما أنه يظهر ممّن اعتذر عن وجود المخالف ـ بأنه معلوم النسب ـ أنه استند في دعوىٰ الإجماع إلىٰ العلم بدخوله ـ عليه السلام ـ وممّن اعتذر عنه بانقراض عصره، أنه استند إلىٰ قاعدة اللطف.

هذا مضافاً إلىٰ تصريحاتهم بذلك ـ علىٰ ما يشهد به مراجعة كلماتهم ـ وربما يتّفق لبعض الأوحدي[1] وجه آخر: من تشرّفه برؤيته ـ عليه السلام ـ وأخذه الفتوىٰ من جنابه، وإنّما لم ينقل عنه ـ بل يحكي الإجماع ـ لبعض دواعي الإخفاء[174].

علىٰ إطلاقه [علىٰ][2] ما حصل من غير طريق [الحواسّ][3] الظاهرة، كما في الإجماع الدخولي والتشرّفي؛ بشرط أن لا يكون ملازمة عقلاً ولا شرعاً، كما في اللطف والتقرير، بل عادة أو اتّفاقاً.

(١٧٤) قوله قدّس سرّه: (**بل يحكي الإجماع لبعض دواعي الإخفاء..**) إلىٰ آخره.

وهو كون الناس مأمورين بتكذيب مدّعي الرؤية في زمان الغيبة، وأمّا إطلاقه لفظ الإجماع: إمّا من باب تنزيل الإمام ـ عليه السلام ـ منزلة الجماعة، أو لأنّه ظفر

---

(١) كذا، والصحيح: الأوحديّين.

(٢) إضافة يقتضيها السياق.

(٣) في الأصل: «الحسّ»، والصحيح ما أثبتناه.

الأمر الثاني(١٧٥): أنه لا يخفىٰ اختلاف نقل الإجماع:

بعد السماع منه أو قبله علىٰ فتاوىٰ مطابقة لقوله عليه السلام، فعليه يكون إطلاقاً حقيقيّاً؛ بناءً علىٰ كونه حقيقةً في أقوال جماعة أحدهم الامام عليه السلام، لا خصوص إجماع الكلّ، كما يظهر من الشيخ ـ رحمه الله ـ في الرسالة[١].

وربّما يمكن الفرق بين اصطلاح القدماء واصطلاح المتأخّرين، ودعوىٰ أنّه حقيقة في الثاني عند الأوّلين، وفي الأوّل عند المتأخّرين.

ثمّ إنّ هنا مدركين آخرين:

الأوّل التقرير بأن يقال: إنّه يجب علىٰ الإمام ـ عليه السلام ـ تنبيه الجاهل وإرشاده، فإذا اتّفق أهل عصر واحد علىٰ فتوىٰ يُعلم أنّها هي المطابقة للواقع، وإلاّ يلزم عدم التنبيه منه عليه السلام، وهو لا يترك الواجب.

والفرق بينه وبين اللطف: أنّ وجوبه شرعي، ووجوب اللطف عقليّ.

الثاني: حصول العلم للحاكي من الفتاوىٰ بوجود دليل معتبر سنداً ودلالةً وجهةً من طريق الحدس العادي أو الاتّفاقي، ولكن العلم الحاصل هنا علم بالحكم الظاهري، بخلاف العلم الحاصل في الحدس العادي أو الاتّفاقي المتقدّم؛ فإنّه علم بالحكم الواقعي، ولذا ذكرناه في مقابله.

(١٧٥) قوله قدّس سرّه: **(الأمر الثاني..)** إلىٰ آخره.

هذا الأمر متعرض لجهتين:

الأُولىٰ: بيان حال النقل ثبوتاً، وأنّ غرض الناقل يتعلّق تارة بنقل السبب والمسبّب معاً؛ بحيث يكون كلّ واحد مدلولاً تضمّنيّاً، والمجموع مطابقيّاً، وأُخرىٰ يتعلّق بنقل السبب الذي هو سبب عند ناقله من جهة أحد المدارك المتقدّمة، وحينئذٍ ربما يكون سبباً عند المنقول إليه، وربما لا يكون كذلك، وثالثة يتعلّق بنقل فتاوىٰ

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٨/ سطر ٢٣ ـ ٢٤.

فتارة ينقل رأيه ـ عليه السلام ـ في ضمن نقله حدساً(١٧٦)، كما هو الغالب، أو حسّاً، وهو نادر جدّاً.

وأخرىٰ: لا ينقل إلّا ما هو السبب عند ناقله؛ عقلاً أو عادة أو اتّفاقاً، واختلاف ألفاظ النقل أيضاً صراحةً وظهوراً وإجمالاً في ذلك؛

إجماليّة بلفظ الإجماع أو غيره من الألفاظ من دون سببيّته عند الناقل، ولم يتعرّض له المصنّف.

ثمّ إنّ دلالة نقل السبب علىٰ نقل المسبَّب في القسمين الأخيرين، من باب الملازمة العقليّة عند من يرىٰ الملازمة الغير البالغة مرتبة الالتزام المعدود من الدلالات اللفظيّة؛ لعدم كون اللزوم بيّناً؛ لا بالمعنىٰ الأخصّ، ولا بالمعنىٰ الأعم.

الثانية: بيان حاله إثباتاً وقد أشار إليه بقوله: (واختلاف ألفاظ النقل أيضاً . .) إلىٰ آخره.

وحاصله: أنّ لفظ النقل: تارة يكون صريحاً في نقل كلا الأمرين، كما إذا قال: «أجمع جميع الأُمّة من المعصوم وغيره».

وأُخرىٰ:يكون كذلك في نقل السبب فقط، كما إذا قال: «إجماعاً من غير المعصوم».

وثالثة: يكون ظاهراً في الأوّل، كما إذا قال: «إجماعاً»، أو قال: «جميع الأُمة».

ورابعة: يكون ظاهراً في الثاني، كما إذا قال مثلاً: «أجمع عليه الأصحاب»؛ فإنّ الظاهر غير الإمام.

وخامسة: يكون مجملاً، كما إذا قال: «فقهاؤنا»، ولا يخفىٰ وجه إجماله.

(١٧٦) قوله قدّس سرّه: (في ضمن نقله حدساً . .) إلىٰ آخره.

المراد من الحدس هنا هو مقابل الحسّ أعمّ من اللطف والتقرير والحدس المصطلح، كما يشهد به مقابلته بالحسّ فقط؛ المتحقّق في الدخولي والتشرّفي.

أي في أنه نقل السبب أو نقل السبب والمسبب.

الأمر الثالث: أنه لا إشكال في حجّيّة الإجماع[١٧٧] المنقول بأدلّة حجّيّة الخبر، إذا كان نقله متضمناً لنقل السبب والمسبّب عن حسّ، لو لم نقل بأنّ نقله كذلك في زمان الغيبة موهون جدّاً، وكذا إذا لم يكن

---

(١٧٧) قوله قدّس سرّه: **(الأمر الثالث: أنّه لا إشكال في حجّيّة الإجماع . .)** إلىٰ آخره.

إعلم أنّ تحقيق حال حجّيّة الإجماع المنقول وعدمها يتوقّف علىٰ بيان أُمور غير الأمرين المتقدّمين.

أحدها: أنّ الإجماع المنقول: هل هو حجّة مطلقاً، أو غير حجّة كذلك، أو حجّة إذا كان متعلّق النقل معلوم الحسّيّة، أو حجّة ما لم يكن معلوم الحدْسيّة، أو باستثناء ما كان أمارة مفيدة للظنّ علىٰ الحدسيّة في المشكوك؟

وجوه، أقواها الأخير، كما يأتي برهانه.

الثاني: أنّ علم الناقل بالسبب والمسبَّب إذا تعلّق النقل به -أيضاً- بالتضمّن أو بالملازمة: إمّا أن يكون حسّياً، أو حدسيّاً، أو العلم بالأوّل حسّياً والآخر حدسيّاً، كما هو الغالب، أو بالعكس، وهو غير متحقّق.

الثالث: أنّ الكلام تارة في حجّيّته من حيث تعلّقه بالمسبَّب، وأُخرىٰ من حيث تعلّقه بالسبب.

الرابع: أنّه لا إشكال في اشتراط حجّيّة الخبر - بأيّ شيء تعلّق - بوجود أثرٍ شرعيٍّ كان هو المخبَر به، أو مترتّباً عليه بلا واسطة، أو معها، و[في][١] تحقّق عنوان الحجّة؛ من عدالة المخبِر، أو وثاقته، أو غير ذلك علىٰ الخلاف، وإلّا فالخبر بما هو ليس حجّةً عن الأصحاب.

---

(١) في الأصل: «من»، والصحيح ما أثبتناه؛ أي ولا إشكال في تحقّق عنوان . .

متضمّناً له، بل كان ممحّضاً لنقل السبب عن حسّ، إلّا أنه كان سبباً بنظر المنقول إليه ـأيضاًـ عقلاً أو عادة أو اتّفاقاً، فيعامل ـحينئذٍـ مع المنقول معاملة المحصّل في الالتزام بمسبّبه بأحكامه وآثاره.

وهل يشترط علم المنقول إليه بكون المخبَر به حسّيّاً، أو شُكّ فيه مطلقاً، أو إذا لم يكن ظنٌّ بالحدْسيّة، أو لا بشترط شيء من ذلك؟.

وتوضيحه: يتوقّف علىٰ التكلّم في مفاد أدلّة حجّيّة الخبر، فنقول: أمّا الإجماع القولي والعملي فلا ريب في كون القدر المتيقَّن منهما الأخبار الحسّيّة التي يكون مدرك العلم فيها هي أحد الحواسّ الظاهرة، فلا يشملان معلوم الحدْسيّة، والتمسّك بهما في المشكوك تمسّك بالدليل في الشبهة المصداقيّة، فبحسبهما لا يثبت إلّا حجّيّة معلوم الحسّ.

وأمّا الأخبار فهي منصرفة إلىٰ الحسّي، فحالها حال الإجماعين.

وأمّا الآيات فما كان منها ظاهراً في الحدس بالخصوص أو في ضمن العموم، مثل آية السؤال[1] غيرُ دالّ علىٰ حجية الخبر أصلاً، وما كان منها دالّاً علىٰ حجّيّته مثل: آية النبأ[2] منصرف إلىٰ الحسّ مثل الأخبار.

وذكر الشيخ في الرسالة[3] وجهين آخرين في عدم دلالة آية النبأ علىٰ حجّيّة الحدسي لا بأس بذكرهما:

الأوّل: أنّ صفة الفسق والعدالة اللّتين أُنيط بهما الحجّيّة وعدمها، لا تصلحان للفرق إلّا في الحسّيّات دون الحدسيّات؛ لأنّ احتمال مخالفة الواقع في الأخيرة مستند إلىٰ الخطأ فقط، ولكن ملكة العدالة رادعة عن التعمّد، وملكة

---

(١) وهي قوله تعالىٰ: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمون﴾ النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

(٢) وهي قوله تعالىٰ: ﴿إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بنبإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصيبُوا قَوْماً بِجَهالةٍ فَتُصبِحُوا عَلىٰ ما فَعَلْتُمْ نادِمينَ﴾ الحجرات: ٦.

(٣) فرائد الأُصول: ٤٧ ـ ٤٨.

وأمّا إذا كان نقله للمسبّب لا عن حسّ، بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول إليه، ففيه إشكال، أظهره عدم نهوض تلك الأدلّـة علىٰ حجّيّتـه؛ إذ المتيقّن من بنـاء العقـلاء غير ذلك، كما أنّ

النفس مقتضيـة للتعمّد، فيعلم أنّ المراد من الآية عدم الاعتناء باحتمال تعمّد كذب العادل، والاعتناء باحتمال تعمّد الفاسق، وأمّا احتمال الخطأ في الحسّ فهو مشترك أيضاً، والآية غير متعرّضة للخبرين في[1] تلك الجهة، بل لو أمكن نفيه بالأصل العقلائي،فتصير الآية بضميمة هذا الأصل مثبتة للحجّيّة الفعليّة،وإلاّ ـ كما في من يكثر الخطأ في الحسّيّات ـ فلا حجّيّة فعليّة.

لا يقال: إنّه يستلزم حجّيّة شهادة الفاسق إذا قطع بعدم تعمّده، وكان ممّن يُنفىٰ خطؤه بالأصل العقلائي المذكور، وهو خلاف الإجماع.

فإنّه يقال: عدم تعرّض الآية إلاّ لإلغاء احتمال التعمّد، لا يستلزم عدم وجود دليل آخر دالّ علىٰ مانعيّة الفسق بنحو الموضوعيّة، وقد دلّ الإجماع المذكور والأدلّة النقليّة الأُخر علىٰ اشتراط العدالة موضوعاً، بل لو لم يكن دليل اجتهادي فأصالة[2] عدم الحجّيّة ـأيضاًـ جارية. انتهىٰ ملخّص ما أفاده ـ قدّس سرّه ـ مع توضيحٍ منّا.

ويرد عليه: أوّلاً: أنّ احتـمال خلاف الواقع في الحدسيّات ليس من جهة احتمال الخطأ فقط، بل يحتمل ذلك من جهة احتمال تعمّد كذبه فيما حدسه، فلا يكون ذلك قرينة علىٰ اختصاصهما بالحسّ، كما لا يخفىٰ.

وثانياً: أنّ كون الخطأ مشتركاً لا يقتضي كون الآية متعرّضة لإلغاء احتمال التعمّد فقط، لا لإثبات الحجّيّة الفعليّة، إلاّ إذا علم كونها في مقام جعل الحجّيّة بلحاظ الواقع فقط، وأمّا إذا كان مصلحة في السلوك أو في نفس الجعل،فلا مانعٍ

---

(١) كذا في الأصل، والأصحّ: «من».

(٢) في الأصل: «في أصالة»، والصحيح ما أثبتناه.

المنصرف من الآيات والروايات ـ علىٰ تقدير دلالتها ـ ذلك[1]، خصوصاً فيما إذا رأىٰ المنقول إليه خطأ الناقل في اعتقاد الملازمة.

هذا فيما انكشف الحال.

من جعل حجّيّة قول العادل فعلاً؛ بحيث يكون الآية تأسيساً بالنسبة إلىٰ احتمال التعمّد، وإمضاءً بالنسبة إلىٰ نفي الخطأ في العادل، وإمضاءً بالنسبة إلىٰ الأوّل، وردعاً بالنسبة إلىٰ الثاني في الفاسق، فحينئذٍ نتمسّك بظاهر القضيّة الشرطيّة الدالّة علىٰ الحجّيّة الفعليّة، ويستكشف أنّ جعلها من قبيل أحد الأخيرين.

نعم لو أُحرز الأوّل كان ذلك قرينة صارفة عن ظاهر القضيّة، فلا بدّ من حملها علىٰ إلغاء احتمال التعمّد فقط.

وثالثاً: أنّ لازم البيان المذكور جريان أصالة عدم الحجّيّة؛ إذا شكّ في شرطيّة شيء في القبول تعبّداً من تعدّد أو غيره؛ لعدم تعرّض الآية إلّا لإلغاء احتمال تعمّده، لا لإثبات الحجّيّة الفعليّة، والظاهر عدم التزامه به.

الثاني: التعليل بقوله تعالىٰ: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ﴾ الآية، فإنّ ظاهره: أنّ احتمال مخالفة الواقع علّة لعدم حجّيّة قول الفاسق، ومن المعلوم أنّ احتمال مخالفة الواقع في الحدسيّات من جهة الخطأ فقط، وهي مشتركة بين الفريقين، فلا يصلح لتعليل الفرق به، فلا بدّ من القول بأنّ المراد من المعلّل هو الخبر الحسّيّ دون الحدس، وفي الأوّل ـ أيضاً ـ المراد هو إلغاء احتمال التعمّد دون الخطأ؛ لكونه مشتركاً، ولا بدّ [في][2] نفيه من جريان أصل عقلائي، وإلّا لا يكون حجّة. هذا ملخّص مرامه.

ويرد عليه: أنّه إن كان المراد من الجهالة عدم العلم، فلا مفهوم ـ حينئذٍ ـ

---

(١) في بعض النسخ: (ذلك علىٰ تقدير دلالتها خصوصاً...)، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٢) في الأصل: «من».

وأمّا فيما اشتبه فلا يبعد أن يقال بالاعتبار، فإنّ عمدة أدلّة حجّيّة الأخبار هو بناء العقلاء، وهو كما يعملـون بخبر الثقة إذا عُلم أنه عن حسّ، يعملون به فيما يُحتمل كونه عن حدس؛ حيث إنه ليس بناؤهم ـ إذا أُخبروا بشيء ـ علىٰ التوقّف والتفتيش عن أنه عن حدس أو حسّ،

حتىٰ يتكلّم أنه هل شمل الحدس، أو يختصّ بخصوص الحسّ؟ كما لا يخفىٰ.

وإن كان بمعنىٰ السفاهة ـ كما سيأتي تقويته في بحث حجّيّة الخبر ـ يرد عليه الإشكـال الأوّل؛ لأنّ احتـمال التعمّـد موجود في الحدس أيضاً، وكذا الإشكال الأخير؛ لأنّه غير ملتزم بعدم الحجّيّة إذا شكّ في الشرطيّة علىٰ النحو المتقدّم، بل الوسط أيضاً؛ لأنّه لم يحرز كون الواقع ملحوظاً علىٰ ما هو عليه، بل العلّة دالّة علىٰ أنّ الإقدامَ علىٰ خلاف الواقع علىٰ نحو السفاهة غيرُ جائز، فحينئذٍ لا يدلّ التعليل علىٰ إلغاء احتمال التعمّد فقط، بل علىٰ إثبات الحجّيّة الفعليّة في العادل، وعدمها في الفاسق.

نعم الـظاهـر قرينيّة التعليل المـذكـور علىٰ اختصـاص الآية بالحسّ دون التفصيل بين الوصفين.

أمّا الثاني: فلما تقدّم من إمكان كون مصلحة في السلوك، أو في الجعل، فبظاهر القضية يستكشف أحدهما.

وأمّا الأوّل؛ فلأنّ البناء وإن فرض عدم انصرافه إلىٰ الحسّي، إلّا أنّ التعليل يدلّ علىٰ أنّ الإقدامَ علىٰ خلاف الواقع علىٰ نحو السفاهة، موجبٌ لعدم حجّيّة الخبر، فحينئـذٍ إذا كان الخبر حدسيّاً يكون احتمال خلاف الواقع من وجهين: من جهة احتمال التعمّد، ومن جهة احتمال الخطأ، فإذا كان المخبِر[1] فاسقاً يكون الإقدام عليه سفاهة من جهتين، وإذا كان عادلاً يكون السفاهة من الجهة الثانية فقط؛

---

(١) في الأصل: «المُخبَر به»، والصحيح ما أثبتناه.

بل العمل علىٰ طبقه[1] والجري علىٰ وفقه بدون ذلك، نعم لا يبعد أن يكـون بناؤهم علىٰ ذلك، فيما لا يكون هناك أمارة علىٰ الحدس، أو اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة.

هذا، لكن الإجماعات المنقولة في ألسنة الأصحاب غالباً، مبنيّة

لكون احتمال تعمّـده ضعيفاً غير موجب لصدق السفاهة، وأما من الثانية فيصدق السفاهة، والمفروض أنّ العلّة هي طبيعة السفاهة، وإذا كان حسّيّاً فكذلك يكون احتمال خلاف الواقع من وجهين، ولكن الإقدام في العادل ليس سفائيّاً أصلاً؛ لأنّ احتمال تعمّده ضعيف كما تقدّم، واحتمال خطئه لكونه في الحسّيّات أيضاً كذلك، وفي الفـاسق سفاهة من جهة احتمال التعمّد فقط، وإن كان من حيث الخطأ لا كذلك؛ لكونه في الحسّيات، ولكن هذا يكفي في صدق السفاهة.

وحيث ظهر أنّ السفاهة صادقة في كلا الفريقين في الحدسي، وغير صادقة في العادل في الحسيّ، مع صدقها في حسيّ الفاسق، فلا بدّ من كون المراد من المعلّل هو خصوص الحسيّ؛ عملاً بعموم التعليل المانع عن انعقاد ظهور النبأ في مطلق الخبر، فتأمّل، فإنّه دقيق.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ آية النبأ غير شاملة للحدس من وجهين: الانصراف، وقرينة التعليل علىٰ تقدير عدم الانصراف، وأمّا بناء العقلاء فالظاهر تحقّقه علىٰ العمل فيما علم الحسّيّة أو شكّ فيها مع عدم الظنّ علىٰ الحدسيّة.

ومنه يظهر سرّ ما قوّيناه سابقاً وفاقاً للمتن.

---

(١) في إحدىٰ النسخ: «علىٰ العمل طبقه»، وفي الباقي كما أثبتناه.

علىٰ حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلاً، فلا اعتبار لها ما لم ينكشف(١٧٨) أنّ نقل السبب كان مستنداً إلىٰ الحسّ، فلابدّ في الإجماعات المنقولة بألفاظها المختلفة، من استظهار مقدار دلالة

(١٧٨) قوله قدّس سرّه: (فلا اعتبار لها ما لم ينكشف. .) إلىٰ اخره.

هذه نتيجة لما سبق من الأُمور الستّة.

وحاصله: أنّ نقلَ الإجماع ـ من حيث تعلّقه بالمسبَّب تضمّناً أو بالملازمة ـ غيرُ حجّة إذا لم يُعلم أنّه حصّله عن حسّ من الإجماع الدخولي أو التشرّفي.

أمّا حجّيّته في المستثنىٰ فلما عرفت من شمول أدلّة حجّيّة الخبر للحسّ.

وأمّا عدم حجّيّته في المستثنىٰ منه فبالنسبة إلىٰ معلوم الحدسيّة فواضح، وبالنسبة إلىٰ المشكوك فلقيام الظنّ الحاصل من الغلبة علىٰ الحدسيّة، ولا فرق في ذلك بين كون السبب تامّاً عند المنقول إليه أو لا؛ لأنّ دليل الحجّيّة لا يشمل الحدس أو ما قام الظنّ علىٰ حدسيّته.

نعم يستثنىٰ منه ما كان حدسيّاً، ولكن الملازمة بينه وبين سببه الحسّي عاديّاً؛ لكونه بمنزلة الحسّ عند أبناء المحاورة، فيشمله دليل حجّيّة الحسّي، وكان علىٰ المصنّف أن يقول في مقام الاستثناء هكذا: ما لم ينكشف أنّ نقل المسبَّب مستند إلىٰ الحسّ أو إلىٰ الحدس الحاصل [من][1] سبب حسيّ ملزوم له عاديّاً.

وأمّا من حيث تعلّقه بالسبب: فإن علم أنّه حدس فليس بحجّة[2]، وإن علم كونه حسّيّاً، أو شكّ في ذلك، مع عدم ظنٍّ علىٰ الخلاف، كما هو كذلك غالباً في هذا المقام؛ لعدم الغالبة في الحدسيّة في مقام السبب، فلا بدّ من قيام أمارة خاصّة مفيدة للظنّ بالحدسيّة، فهو حجّة إذا كان سبباً عند المنقول إليه أو جزءه، كما إذا كان بحيث يكون من الأمارات الأُخر عند مقدار يحصل له العلم بالحكم؛ علىٰ

(١) في الأصل: «في».

(٢) في الأصل: «الحجّة»، والأصحّ ما أثبتناه.

ألفاظها، ولو بملاحظة حال الناقل وخصوص موضع النقل، فيؤخذ بذاك المقدار، ويعامل معه كأنه المحصّل، فإن كان بمقدار تمام السبب، وإلّا فلا يُجدي ما لم يُضمّ[1] إليه ممّا حصله أو نقل له ـ من سائر الأقوال أو سائر الأمارات ـ ما به[2] تمّ، فافهم.

فتلخّص بما ذكرنا: أن الإجماع المنقول(١٧٩) بخبر الواحد ـ من جهة حكايته رأي الإمام عليه السلام بالتضمّن أو الالتزام ـ كخبر

فرض انضمام ذلك إلىٰ ما نقل بلفظ الإجماع ونظيره علىٰ تقدير كونه محصّلا.

والسرّ فيه: أنّ ملاك حجّيّة الخبر هو كون المُخبَر به بهذا الخبر حسّيّاً ذا أثر شرعيّ ولو بنحو الدخالة ـ كما يأتي بيانه ـ ولكن الطريق إلىٰ كونه ذا أثر كذلك هو اعتقاد العامل بذاك الخبر، فحينئذٍ لا بدّ من حجّيّة نقل السبب فيما فرضنا؛ لكونه حسّيّاً ذا أثر تامّاً أو بنحو الدخالة بحسب اعتقاد العامل، وهو المنقول إليه.

ومنه يظهر عدم حجّيّة هذا النقل بالنسبة إلىٰ السبب إذا كان الملازمة عند الناقل فقط، أو عند النوع ولم يكن المنقول إليه ممّن يعتقد بذلك.

(١٧٩) قوله قدّس سرّه: **(فتلخّص بما ذكرنا: أنّ الإجماع المنقول..)** إلىٰ آخره.

لا يخفىٰ أنّه منافٍ لما يستفاد من قوله: (فلا اعتبار لها ما لم ينكشف..) إلىٰ آخره، الذي شرحناه في الحاشية السابقة بما لا مزيد عليه، وأقمنا عليه البرهان وإن كان موافقاً لما يستفاد ممّا تقدّم من قوله: (بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه، دون المنقول إليه)، وذلك لأنّه حكم بحجّيّة النقل باعتبار تعلّقه بالمسبَّب إذا كان المنقول إليه ممّن يرىٰ الملازمة، وقد عرفت أنّ الحقّ خلافه، بل حجّيّته من تلك الجهة موقوفة علىٰ كونه حسّيّاً أو بحكم الحسّ، والظاهر كون العبارتين من اشتباه القلم.

---

(١) في إحدىٰ النسخ: «ينضمّ»، وفي الباقي كما أثبتناه.

(٢) في بعض النسخ: «بأنّه» مكان «ما به»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

الواحد في الاعتبار، إذا كان من نُقل إليه ممّن يرىٰ الملازمة بين رأيه ـ عليه السلام ـ وما نقله من الأقوال؛ بنحو الجملة والإجمال، وتعمّه أدلّة اعتباره، وينقسم بأقسامه، ويشاركه في أحكامه، وإلّا لم يكن مثله في الاعتبار من جهة الحكاية.

وأمّا من جهة نقل السبب، فهو في الاعتبار بالنسبة إلىٰ مقدار من الأقوال، التي نُقلت إليه علىٰ الإجمال بألفاظ نقل الإجماع، مثل ما إذا نُقلت علىٰ التفصيل، فلو ضمّ إليه ممّا حصله أو نقل له[1] ـ من أقوال السائرين[2] أو سائر الأمارات ـ مقدار كان المجموع منه وما نقل بلفظ الإجماع بمقدار السبب التامّ، كان المجموع كالمحصّل، ويكون حاله كما إذا كان كلّه منقولاً، ولا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تمامه، أو ما له دخل فيه وبه قوامه، كما يشهد به حجّيّته بلا ريب في تعيين حال السائل، وخصوصيّة القضيّة الواقعة[180] المسؤول عنها،

---

(١٨٠) قوله قدّس سرّه: (في تعيين حال السائل وخصوصيّة القضيّة الواقعة. .) إلىٰ آخره.

والأوّل: كما إذا أخبر الثقة بكون زرارة المذكور في سند الخبر الفلاني زرارة بن أعين، دون ابن لطيفة[3]، أو أخبر بعدالة راوي الخبر، أو بكونه ثقةً.

والثاني: الأسئلة الواقعة في الأخبار التي باعتبارها يحكم بأنّ مراد المتكلّم الشيء الفلاني؛ بحيث لولاها لما يفهم[4] شيء أصلاً، أو فهم غيره مثل الخبر: «سألته

---

(١) في إحدىٰ النسخ: «إليه»، وفي الباقي كما أثبتناه وصحّحه المصنّف قدّس سرّه.

(٢) كذا، والصحيح: «سائر الأقوال».

(٣) هو أبو عامر الحضرمي الكوفي، ذكره الشيخ الطوسي قدّس سرّه ـ في رجاله (٢٠١/٩١) ـ في أصحاب الإمام الصادق عليه السلام.

(٤) كذا، والأصحّ: «لما فُهم».

وغير ذلك[١٨١] ممّا له دَخْل في تعيين مرامه ـ عليه السلام ـ من كلامه.

وينبغي التنبيه علىٰ أُمور:

الأوّل: أنّه قد مرّ أنّ مبنىٰ دعوىٰ الإجماع غالباً، هو اعتقاد الملازمة عقلاً؛ لقاعدة اللطف، وهي باطلة[١٨٢] أو اتّفاقاً بحدس رأيه ـ عليه السلام ـ من فتوىٰ جماعة، وهي غالباً غير مسلّمة، وأمّا كون

عن بيع الرطب بالتمر؟ قال ـ عليه السلام ـ: أينقص إذا جفّ؟ قلت: نعم قال: لا»، فإنّ قوله ـ عليه السلام ـ: «لا» لولا الصدر لكان من المجملات التي لا يفهم منها شيء.

(١٨١) قوله قدّس سرّه: (وغير ذلك).

كما إذا ورد خبر بطريق الإضمار، وأخبر من يعتبر قوله: بأنّي سمعته يقول: إنّ مرادي من الضمير هو الصادق ـ عليه السلام ـ أو غيره من المعصومين عليهم السلام.

(١٨٢) قوله قدّس سرّه: (لقاعدة اللطف وهي باطلة..) إلىٰ آخره.

لا بدّ في توضيح المقام من بيان أمرين:

الأوّل: أنّ ثمرة بطلان تلك الطريقة أو غيرها وصحّتها إنّما هو بالنسبة إلىٰ نقل السبب؛ إذ لو قلنا بالصحّة كان النقل حجّة؛ لاجتماع الشرائط من حسّيّة المُخبَر به، وكونه ذا اثر واقعاً باعتقادنا، وعلىٰ البطلان يكون الشرط الثاني منتفياً، وأمّا بالنسبة إلىٰ المسبَّب فلا يتفاوت الحال بين الأمرين؛ لانتفاء الشرط الأوّل في اللطف والتقرير والحدس الاتّفاقي.

الثاني: أنّ القاعدة باطلة لمنع وجوب اللطف عقلاً، كما نشاهد عدم تحقّق اللُّطف في كثير من الموارد، وإلّا للزم عدم فعل اللطف الواجب علىٰ [الله][١] أو المعصوم تعالىٰ الله وأولياؤه عن ذلك.

---

(١) في الأصل: «اله»، والصحيح ما أثبتناه.

المبنىٰ العلم بدخـول الإمـام بشخصـه في الجـماعـة، أو العلم برأيه للاطّـلاع بما يلازمـه عادة من الفتـاوىٰ، فقليل جدّاً في الإجمـاعات المتداولة في ألسنة الأصحاب، كما لا يخفىٰ، بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله ـ عليه السلام ـ علىٰ نحو الإجمال في الجماعة في زمان الغيبة،

هذا، مع أنّ اللطف عبارة عن إتيان ما هو مقرّب إلىٰ الطاعة أو المبعِّد عن المعصية، وهمـا لا يتحقّقـان إلّا إذا كان الـوجـوب والحـرمـة المفـروضان فعليّين منجّـزين[1]، وكون الواقع كذلك ـ علىٰ تقدير مخالفة أقوال الأُمّة في عصر واحد له ـ غير معلوم؛ إمّـا لاحتـمال عدم المقتضي للفعليّة، أو لوجود المانع عنها، فكيف يستكشف كون ما اتّفق عليه هو نفس الواقع؟!

هذا، مع أنّه لو تمّ لتمّ فيما كان الإجماع قام علىٰ غير الإلزام، وكان المحتمل كون الواقع هو الإلزام، أو قام علىٰ الإلزام، وكان المحتمل إلزاماً آخر، وفي غيرهما لا يتحقّق ملاك اللطف، كما لا يخفىٰ.

مضافاً إلىٰ أنّ اللطف لو كان واجباً لما كان فرق بين الواحد والكثير؛ لوجوبه بالنسبة إلىٰ الآحاد أيضاً.

وأمّا التقرير فيرد عليه ما يرد علىٰ الأوّل من الوجهين الأخيرين، مع أنّ تعليم الأحكام واجب إذا كان علىٰ حدّ المتعارف، وكونه كذلك في حال الغيبة ممنوع.

وأمّا الحدس الاتّفاقي فهو غير مسلّم في أكثر الموارد.

والصحيح هو الإجماع الدخولي والتشرّفي والحدسي العادي، ولكنها نادرة جدّاً.

---

(١) في الأصل: «المفروضين فعليّاً منجّزاً»، والصحيح ما أثبتناه.

وإن احتمل تشرّف بعض الأوحدي[1] بخدمته معرفته أحياناً، فلا يكاد يجدي نقل الإجماع(١٨٣) إلّا من باب نقل السبب بالمقدار الذي أُحرز من لفظه، بما اكتنف به من حال أو مقال، ويعامل معه معاملة المحصّل.

الـثـاني: أنّه لا يخفىٰ أنّ الإجماعات المنقولة، إذا تعارض اثنان منها أو أكثر، فلا يكون التعارض إلّا بحسب المسبَّب(١٨٤)،وأمّا بحسب السبب فلا تعارض في البين؛ لاحتمال صدق الكلّ، لكن نقل الفتاوىٰ

---

(١٨٣) قوله قدّس سرّه: (فلا يكاد يُجدي نقل الإجماع . .) إلىٰ آخره.

هذا تفريع علىٰ قلّة الأقسام الثلاثة، لا علىٰ بطلان الثلاثة الأُولىٰ؛ إذ قد تقدّم أنّ ثمرته هو عدم حجّيّته من حيث نقل السبب، وأمّا من حيث المسبَّب فلا فرق بين بطلانها وعدمها.

وحاصل التفريع: أنّه إذا كانت الثلاثة الأخيرة نادرة جدّاً فيكون النقل المذكور بالنسبة إلىٰ المسبَّب من باب نقل مشكوك الحسّيّة، الذي قام الظنّ من الغلبة علىٰ حدسيّته، فينحصر حجّيّته في جهة نقل السبب بشرائطه المتقدّمة.

(١٨٤) قوله قدّس سرّه: (فلا يكون التعارض إلّا بحسب المسبَّب. .) إلىٰ آخره.

وبيان ذلك: أنّ ملاك التعارض حصول العلم الإجمالي بكذب أحد المنقولين، وهذا موجود بالنسبة إلىٰ المسبَّب، وهو رأي المعصوم؛ إذ لا يمكن له رأيان بالنسبة إلىٰ واقعة واحدة، وأمّا في السبب-لا بما هو سبب بل بما هو-فلا[2] علم إجمالي كذلك.

---

(١) كذا والصحيح: «بعض الأوحديّين».

(٢) في الأصل: «لا علم».

علىٰ الإجمال بلفظ الإجماع حينئذٍ، لا يصلح لأن يكون سبباً، ولا جزء سبب[١٨٥]؛ لثبوت الخلاف فيها، إلّا إذا كان في أحد المتعارضين خصوصيّة موجبة لقطع المنقول إليه برأيه ـ عليه السلام ـ لو اطّلع عليها، ولو مع اطّلاعه علىٰ الخلاف، وهووإن لم يكن ـ مع الاطّلاع علىٰ الفتاوىٰ علىٰ اختلافها[١٨٦] مفصّلاً ـ ببعيد، إلّا أنّه مع عدم الاطّلاع عليها كذلك ـ إلّا مجملاً ـ بعيد، فافهم.

---

(١٨٥) قوله قدّس سرّه: (**لا يصلح لأنّ يكون سبباً ولا جزء سبب..**) إلىٰ آخره.

أمّا الأوّل فواضح؛ بعد تخالف النقلين، وعدم خصوصيّة في البين، كما هوالفرض.

وأمّا الثاني فهو ممنوع؛ لإمكان حصول العلم من أحد المنقولين ولو بلا خصوصيّة في البين في نفس المنقول، مع ضمّه إلىٰ أمارات أُخر حاصلة للمنقول إليه، فيعامل ـ حينئذٍ ـ مع هذا المنقول معاملة المحصَّل؛ لكونه جزءَ المؤثِّر.

(١٨٦) قوله قدّس سرّه: (**وهو وإن لم يكن مع الاطّلاع علىٰ الفتاوىٰ علىٰ اختلافها..**) إلىٰ آخره.

ضمير «هو» راجع إلىٰ كون خصوصيّة في أحد المتعارضين موجبة للقطع مع ضمّها.

ومراده: أنّ الاشتمال علىٰ تلك الخصوصيّة إذا كان الاطّلاع علىٰ الفتاوىٰ بالتفصيل، كما إذا ظفر الإنسان بأقوال، أو نقلها الناقل مع التصريح بأصحابها، ليس ببعيد؛ إذ ربما يكون من جملتهم من يشتمل علىٰ خصوصيّة موجبة للقطع، كأن يكون من القدماء، أو من الأوحديّين المتشرّفين بخدمة[١] الإمام عليه السلام.

---

(١) في الأصل: «لخدمة»، والصحيح ما أثبتناه.

الثـالـث: أنـه ينقـدح ممّا ذكـرنـا في نقـل الإجماع حال نقل التواتر(١٨٧)،

وأمّا إذا كان النقل بطريق الإجمال كما في المقام فهو بعيد.

وفيه: أنّ كثيراً مّا يكون أحد الناقلين من القدماء، والآخر من المتأخّرين، ومن المعلوم أنّ القديم لا ينقل عن المتأخّرين، فحينئذٍ يمكن كون ما نقلـه موجباً للعلم علىٰ تقدير حصوله.

نعم الاشتـمال علىٰ الخصوصيّة المذكورة في المفصّل غالب، وهو لا يوجب الحكم بالبعد في المجمل.

ولعلّه أشار إليه بأمره بالفهم.

(١٨٧) قوله قدّس سرّه: **(حال نقل التواتر..)** إلىٰ آخره.

تحقيق حال المسألة يتوقّف علىٰ بيان أُمور:

الأوّل: أنّ التواتر يطلق علىٰ معنيين:

أحدهما: إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم علىٰ الكذب عادة.

وثـانيهـما: إخبار جماعة يفيد العلم بالمخبَر به، وهذا أعمّ من الأوّل؛ لشموله للإخبار المفيد للعلم من باب الاتّفاق لأجل خصوصيّة، لا من باب امتناع التواطؤ.

الثاني: أنّ ناقل التواتر: قد ينقل السبب، وهو التواتر، والمسبَّـب وهو المخبَر به بالخبر المتواتر، كلّ واحد بالمدلول المطابقي، كأن يقول: «مات زيد وقد وصلني بالتواتر»، وقد ينقل الأوّل كذلك، والثاني بالملازمة عند من يعتقد الملازمة، وقد لا ينقل المسبَّب أصلاً.

الثـالث: أنّ مدرك علم الناقل بالمسبَّب في هذا المقام حدسيّ دائماً، وإنّما يكـون محسوسـه هو التواتر الذي سمعه من الجماعة، غاية الأمر أنّ حدسه مسبَّب عن أمر عاديّ حسيّ تارة كما في الأوّل، وعن أمر اتّفاقيّ حسيّ أُخرىٰ كما في الثاني.

الرابع: أنّ محلّ النزاع في حجّيّة نقل التواتر بالنسبة إلىٰ المسبَّب، هو بالنسبة

. . . .

إلىٰ كونه مُخبِراً بلاواسطة ؛حتّىٰ لا يلاحظ الوسائط الموجودة في البين، والقائل بالحجّيّة يقول بها كذلك، والقائل بالعدم يقول من تلك الجهة، لا أنّه غير حجّة مطلقاً حتىٰ مع ملاحظة الوسائط أيضاً؛ إذ يكون ـحينئذٍـ مثل الخبر الواحد[1] المنقول بواسطة، فيكون حجّةً مع اجتماع شرائط قبوله في الوسائط، ولذا قلنا: إنّ نقله المسبَّب حدسيّ، وإلّا يكون متعلّق النقل في كلّ مرتبة حسّيّاً، ويُقبل مع اجتماع سائر الشرائط من العدالة أو غيرها في جميع المخبرين، فافهم.

الخامس: أنّ الأثر إمّا مترتّب علىٰ واقع المخبر به، أو علىٰ العلم به تماماً أو جزءاً، وإمّا مترتّب علىٰ التواتر في الجملة بما هو، أو بما هو معلوم تماماً أوجزءاً، وإمّا مترتّب علىٰ التواتر عند المنقول إليه بأحد الوجهين، فهذه ستّة أقسام.

إذا عرفت تلك الأُمور فاعلم أنّ الأثر إذا كان علىٰ النحو الأوّل، لا يكون هذا النقل حجّةً من حيث تعلّقه بالمسبَّب إلّا في القسم الأوّل من التواتر؛ لكونه ـحينئذٍـ حدسيّاً مسبَّباً عن أمر حسيّ ملزوم له عادة، فتشمله أدلّة حجّيّة الخبر الدالّة علىٰ الحجّيّة في الحسّ وما في حكمه.

وأمّا بالنسبة إلىٰ المسبَّب فيكون حجّةً علىٰ تقدير كونه ـ علىٰ فرض تحصيله سبباً تامّاً أوجزءاًمنه عند المنقول إليه، فيكون بمنزلة المحصَّل؛ لكونه جامعاً لشرائط الحجّيّة من كون المُخبَر به حسّيّاً ذا أثر شرعيّ باعتقاد العامل، كما تقدّم بيانه في نقل الإجماع.

وأمّا في القسم الثاني فلا حجّيّة، لا في نقل السبب؛ لعدم كونه حسّيّاً، ولا في حكمه في بعض مصاديقه، ولأنّ الأمارة لا تقوم[2] مقام العلم الموضوعي، فلا

---

(١) كذا، والصحيح: «خبر الواحد».

(٢) في الأصل: «لا يقوم».

وأنّــه من حيث المسبّب[١٨٨] لا بدّ في اعتبــاره من كون الإخبــار به إخباراً علىٰ الإجمال؛ بمقدار يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر به لو علم به، ومن حيث السبب[١٨٩] يثبت به كلّ مقدار كان إخباره بالتواتر

فرق ـحينئذٍـ بين قسمي المسبَّب، ولا في نقل السبب للوجه الأخير.

وأمّا في الثالث فلا إشكال في حجّيّة نقل التواتر؛ لدلالـة النقل علىٰ ثبوت التواتر عند الناقل، والمفروض كون الأثر مترتّباً علىٰ التواتر في الجملة.

وفي الرابع لا حجّيّة؛ لعدم قيام الأمارة مقام القطع نعم لو حصل من قوله العلم يترتّب، ولكنّه خارج عن محلّ الفرض، وهو حجّيّة النقل الغير القطعي.

وفي الخامس حجّة إذا كان التواتر المخبر به تواتراً عند المنقول إليه، ولا يكفي تواتره عند الناقل؛ إذ المفروض ترتّب الأثر علىٰ التواتر عند العامل.

وأمّا حجّيّته في الأوّل فواضح؛ لترتّب الأثر علىٰ واقعه، فيكون المنقول إليه ـحينئذٍـ مثل المحصِّل.

وفي السادس: لا حجّيّة؛ لعدم قيام الظنّ مقام العلم الموضوعي.

ثمّ إنّ المصنِّف لم يتعرّض في العبارة للقسمين الأخيرين.

(١٨٨) قوله قدّس سرّه: (وأنه من حيث المسبَّب. .) إلىٰ آخره.

المراد من العبارة واضح، ولكن يرد عليه:

أوّلاً: أنّه لا يكفي كون السبب سبباً عند المنقول إليه في حجّيّة النقل من حيث المسبَّب، بل لا بدّ من كونه حدْسيّاً حاصلاً من سبب حسيّ عاديّ، كما تقدّم.

وثانياً: أنّه لا يكفي فيما كان الأثر مترتّباً علىٰ المسبَّب المعلوم وإن كان يمكن دفعه: بأنّ ظاهر كلامه هو فرض الأثر لنفس الواقع.

(١٨٩) قوله قدّس سرّه: (ومن حيث السبب. .) إلىٰ آخره.

يرد عليه الإيراد الأخير مع اندفاعه.

دالّاً عليه، كما إذا أخبر به علىٰ التفصيل، فربما لا يكون إلّا دون حدّ التـواتـر، فلابـدّ في معاملته معه معاملته؛ من لحوق مقدار آخر من الأخبار، يبلغ المجموع ذاك الحدّ.

نعم، لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة ـ ولو عند المخبر ـ لوجب(١٩٠) ترتيبه عليه، ولو لم يدلّ علىٰ ما بحدّ التواتر من المقدار.

---

(١٩٠) قوله قدّس سرّه: (نعم لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة ولو عند المخبر لوجب..) إلىٰ آخره.

هذا إشارة إلىٰ القسم الثالث، وقد عرفت وجه وجوب الترتيب حينئذٍ، وأمّا كون مراده الأعمّ منه ومن الرابع؛ حتّىٰ يرد عليه عدم الترتيب في الأخير، فقد عرفت اندفاعه في سابقه.

فصل

ممّا قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوىٰ(١٩١)، ولا يساعده دليل.

---

(١٩١) قوله قدّس سرّه: (الشهرة في الفتوىٰ..) إلىٰ آخره.

الكلام فيها يقع من جهات:

الأُولىٰ: في بيان المراد من الشهرة، وقد فسّرها في الرسالة[1] بفتوىٰ الجُلّ؛ سواء أُوجد الخلاف، أم لم يعرف الخلاف والوفاق.

والأولىٰ أن يكون محلّ النزاع أعمّ من ذلك؛ بأن يقال: إنّ محلّ ذلك هل الفتاوىٰ المحقّقة الغير المفيدة للعلم؛ لا بالواقع، ولا بوجود دليل معتبر سنداً ودلالة وجهةً؛ إذ لا فرق في ملاك النزاع بين ما ذكرها في الرسالة، وبين الإجماع السكوتي والاتّفاقات الغير المفيدة للعلم بأحد النحوين؟

الثانية: أنّ الأقوال المحكيّة في المقام أربعة: الحجّة مطلقاً، والعدم كذلك، وحجّيّة الشهرات المحقّقة قبل الشيخ دون غيرها، وحجّيّة الشهرة المطابقة لخبرٍ ولو علم عدم استنادهم إليه.

---

(١) فرائد الأُصول: ٦٥/ سطر ٨ـ ٩.

وتـوهّم(١) دلالـة أدلّة حجّيّة خبر الواحد عليه بالفحوىٰ(١٩٢)؛ لكون الظنّ الذي تفيده أقوىٰ ممّا يفيده الخبر.

فيه ما لا يخفىٰ؛ ضرورة عدم دلالتها(١٩٣) علىٰ كون مناط اعتباره

الثالثة: بيان الأدلّة التي توهّم دلالتها علىٰ الحجّيّة المطلقة وجوابها، ونتعرّض أوّلاً لما ذكر في العبارة في الحواشي الآتية ثمّ لغيره.

(١٩٢) قوله قدّس سرّه: (**بالفحوىٰ..**) إلىٰ آخره.

هذا الدليل يتوقّف علىٰ أُمور:

الأوّل: القطع بأنّ المناط في حجّيّة الخبر الظنّ.

الثاني: أنّه أقوىٰ في الشهرة.

الثالث: كون أقوائيّته في الشهرة ارتكازيّةً؛ حتّىٰ تكون موجبة للدلالة اللفظيّة بنحـو مفهـوم المـوافقـة المسمّىٰ بالفحوىٰ، وإلّا تكون أولويّة خارجيّة غير موجبة لتسميتها بالفحوىٰ.

(١٩٣) قوله قدّس سرّه: (**ضرورة عدم دلالتها..**) إلىٰ آخره.

وقد أجاب عنه بوجهين راجعين إلىٰ منع المقدّمة الأُولىٰ:

أمّـا الأوّل فحـاصله: أنّ القطع بكون المناط في حجّيّة الخبر هـو الظنّ، ممنوع، بل غاية الأمر حصول الظنّ به، فتكون الأولويّة ظنّيّة لا قطعيّة.

وأمّا الثاني فحاصله: أنّ القطع حاصل بكون المناط غير الظنّ، ولذا يكون حجّة ولو لم يُفد الظنّ، بل لو فرض الظنّ علىٰ خلافه أيضاً.

---

(١) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٥٧ ـ ٥٨.

إفادته الظنّ، غايته تنقيح ذلك بالظنّ، وهو لا يوجب إلّا الظنّ بأنها أولىٰ بالاعتبار، ولا اعتبار به، مع أنّ دعوىٰ القطع بأنه ليس بمناط غير مجازفة.

وأضعف منه توهّم دلالة [1] المشهورة(١٩٤)

ويمكن الجواب: بمنع كلّيّة الثانية؛ إذ ربما يكون شهرة أضعف من الخبر ظنّاً أو مساوية له[2].

ويمنع[3] الثالثة أيضاً؛ لأنّ الأولويّة خارجيّة، لا ارتكازيّة.

(١٩٤) قوله قدّس سرّه: (**توهّم دلالة المشهور..**) إلىٰ آخره.

ويمكن تقريب دلالتها بوجهين:

الأوّل: التمسّك بإطلاق كلمة «ما» الموصولة في قوله: «خذ بما اشتهر بين أصحابك»[4].

ويرد عليه: أولاً: ضعف السند.

وثانياً: وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب، ومنشؤه كون السؤال عن الخبرين، فتأمّل.

وثالثاً: قيام القرينة علىٰ إرادة خصوص الشهرة الخبريّة، وهي سؤال الراوي بعد تلك الفقرة: «قلت: جعلت فداك إنّهما معاً مشهوران»؛ لعدم إمكان الشهرتين المتخالفتين في الفتوىٰ.

ويمكن منعه: بأنّ كون مورد سؤال الراوي في الفقرة البعديّة منحصراً في بعض المصاديق، لا يكون قرينة معيّنة علىٰ كون مراد الإمام في جواب الفقرة الأُولىٰ

---

(١) عوالي اللآلي ٤: ١٣٣/ ٢٢٩.

(٢) في الأصل: «مساويا معه»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) في الأصل: «ويمنع».

(٤) عوالي اللآلي ٤: ١٣٣/ ٢٢٩ من الجملة الثانية من الخاتمة.

. . . .

من السؤال هو ذاك المصداق.

بل ولا يكون المتيقّن[1] -أيضاً- كما هو واضح، فالعمدة في الجواب هو الأوّلان.

الثاني: أنّ أخذ الشهرة في مقام الصلة ظاهر في علّيّتها، والملاك هو عموم التعليل، ولا يقدح كون المراد من كلمة «ما» هو خصوص الخبر، ونظر المصنِّف في تقريب دلالتها إلىٰ الوجه الأوّل بقرينة جوابه بدعوىٰ وضوح المراد من كلمة «ما» الموصولة، وأنّه هو خصوص الخبر.

ويرد عليه: أوّلاً: ضعف السند.

وثانياً: أنّ دلالة الشهرة المأخوذة من الصلة علىٰ الفتوائيّة منها بالإطلاق، والقدر المتيقّن هو غيرها، فتأمّل.

وثالثاً: أنّ السؤال البعدي المتقدّم قرينة علىٰ كون المراد غيرها، ولكن تقدّم اندفاعها.

ورابعاً: أنّ عمومها للفتوائيّة لا ينفع في المدّعىٰ؛ إذ المعلول هو ترجيح إحدىٰ[2] الحجّتين علىٰ الأُخرىٰ، وعلىٰ تقدير عمومها لها يدلّ علىٰ كون الشهرة الفتوائيّة المطابقة لأحد الخبرين المتعارضين المفروضة حجّيّتهما الذاتيّة - مرجّحة، لا علىٰ أنها حجّة مستقلّة، كما هو المدّعىٰ، وذلك نظير «لا تأكلوا الرمان؛ لأنّه حامض»، فإنّه يدلّ علىٰ حرمة أكل كلّ حامض غير الرمّان، لا علىٰ حرمة مطلق التصرّف[3] الواقع في الرمّان غير الأكل؛ لأنّ مورد التعليل هو أكل الرمّان، فيُعدّىٰ إلىٰ حرمة أكل غيره من الحوامض.

---

(١) في الأصل: «للتيقّن»، والصحيح - ظاهراً - ما أثبتناه.

(٢) في الأصل: «أحد».

(٣) في الأصل: «التطرّق»، والصحيح ما أثبتناه.

و(١) المقبول(١٩٥) عليه؛

وخامساً: أنّه إذا فرض كون المراد من الموصول هو الخبر، والإطلاق في الصلة؛ بحيث يشمل الشهرة الفتوائية، لا يفيد في المقام، بل فائدته إثبات حجّيّة الخبر المطابق لفتوىٰ المشهور لا حجّيّة الشهرة بنفسها.

(١٩٥) قوله قدّس سرّه: (والمقبولة. .) إلىٰ آخره.

ومورد الاستدلال هنا ليس إطلاق كلمة «ما» الموصولة في قوله عليه السلام: «ينظر إلىٰ ما كان من روايتهم عنّا في ذلك، الذي حكما به، المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به، ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، كما يظهر من المتن؛ حيث ردّ دلالتها: بأنّه من الواضح أنّ المراد من كلمة «ما» هو خصوص الرواية؛ إذ لا يتوهّم عاقل ـ فضلاً عن فاضل ـ دلالة إطلاقها بعد كون قوله ـ عليه السلام ـ : «من روايتهم» بياناً لها، بل ما يمكن الاستدلال [به](٢) فقرتان أُخريان:

إحداهما: عموم التعليل المتقدّم، وهو يتوقّف علىٰ أُمور:

الأوّل: وقوع التعارض بين إطلاق المشهور تارة، والمجمع عليه أُخرىٰ؛ إذ الأوّل ما يعرفه الأكثر، والثاني ما يعرفه الجميع.

الثاني: أنّ الأوّل أقوىٰ، فيصير قرينة علىٰ أنّ المراد من الإجماع هو الشهرة.

الثالث: أنّ الشهرة المرادة من قوله: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» مطلقة شاملة للشهرة الفتوائيّة أيضاً، فيجب أخذها، وهو المطلوب.

ويرد عليه: أولاً: منع التنافي؛ إذ الشهرة عرفاً هو الإجماع، وإطلاقها بمعنىٰ عرفان الأكثر اصطلاح من الأُصوليّين لا يحمل عليها خطاب الشرع.

وثانياً: منع كونها أظهر وأقوىٰ، فيصير مجملاً.

---

(١) التهذيب ٦: ٣٠١/ ٥٢، الفقيه ٣: ٥/ ٢، باختلاف يسير.

(٢) إضافة يقتضيها السياق.

لوضوح أنّ المراد بالموصول[١٩٦] في قوله في الأُولىٰ: «خذ بما اشتهر بين أصحابك»، وفي الثانية: «ينظر إلىٰ ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به»وهو الرواية، لا ما يعمّ الفتوىٰ، كما هو أوضح من أن يخفىٰ.

نعم بناء علىٰ حجّيّة الخبر ببناء العقلاء[١٩٧]، لا يبعد دعوىٰ عدم

وثالثاً: أنّ القدر المتيقّن خصوص الشهرة الخبريّة، فتأمّل.

ورابعاً: أنّ قوله بعد ذلك: «قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين» قرينة علىٰ ذلك، ولكن تقدّم اندفاعه سابقاً.

وخامساً: أنّه لا ينفع في إثبات حجّيّة الشهرة؛ لأنّ مورد التعليل ترجيح إحدىٰ الحجّتين علىٰ الأُخرىٰ، وقد تقدّم بيانه في المشهورة.

الثانية: قوله: «المجمع عليه بين أصحابك» فإنّه ظاهر في علّيّته لهذا الحكم، وبضميمة المقدّمات الثلاثة المتقدّمة يتمّ المطلوب.

والجواب، مع أنّه خبر لكلمة «كان» والمراد من اسمه هو الخبر، وحينئذٍ يرد عليه الجواب الخامس المتقدّم في التقريب الثاني للمشهورة.

(١٩٦) قوله قدّس سرّه: (**لوضوح أنّ المراد بالموصول..**) إلىٰ آخره.

قد تقدّم أنّ هذا الجواب بالنسبة إلىٰ المقبولة في غير محلّه، وأمّا بالنسبة إلىٰ المشهورة فهو وارد علىٰ الوجه الأوّل من التقريرين، ولكن حاصله هو الوجه الثالث؛ إذ ليس للوضوح المذكور غير قرينة قوله بعد ذلك: «قلت: جعلت فداك إنّهما معاً مشهوران»، وقد عرفت بما لا مزيد عليه اندفاعه.

(١٩٧) قوله قدّس سرّه: (**نعم بناء علىٰ حجّيّة الخبر ببناء العقلاء..**) إلىٰ آخره.

وهذا رابع الأدلّة المذكورة في العبارة.

وحاصله: أنّه لو كان المدرك لحجّيّة الخبر هو بناء العقلاء لكان الشهرة حجّة؛

اختصاص بنائهم علىٰ حجّيته، بل علىٰ حجّيّة[1] كلّ أمارة مفيدة للظنّ أو الاطمئنان، لكن دون إثبات ذلك(١٩٨) خرط القتاد.

إذ من المعلوم أنّ مدرك عملهم به ليس من حيث هو، ولا هو منضمّاً إلىٰ الظنّ أو الاطمئنان الحاصل منه، بل نفس هذا الحاصل؛ لكون الملاك في نظرهم حفظ الواقع، فيكون عملهم من باب مطلق القرب إلىٰ الواقع[2] أو خصوص مرتبته التامّة من أيّ سبب حصل.

(١٩٨) قوله قدّس سرّه: (لكن[3] **دون إثبات ذلك**..) إلىٰ آخره.

ظاهره منع كون حجّيّة الخبر من باب بناء العقلاء، فيكون المستفاد من جميع كلامه تسليم أنّه لو كان الحجّيّة من باب بناء العقلاء، فلا مفرّ من حجّية الشهرة، ولكن المقدّم باطل.

وفيه أولاً: أنّه منافٍ لما سيأتي منه من تماميّة ذاك البناء، فبطلانه ممنوع.

وثانياً: منع الملازمة؛ إذ لا يعلم كون الملاك هو نفس الظنّ أو الاطمئنان بالواقع؛ لاحتمال كون عملهم بالخبر من باب الظنّ النوعي.

وثالثاً: أنّ المعلوم كون عملهم من هذه الجهة، وسيأتي أنّ بناءهم استقرّ علىٰ العمل بقول الثقة ولو لم يُفد الظنّ، بل لو فرض الظنّ[4] علىٰ خلافه ما لم يصل مرتبة الوثوق.

نعم لا يبعد استقرار سيرتهم -أيضاً- علىٰ العمل بالاطمئنان من أيّ سبب حصل.

---

(١) في بعض النسخ: «حجّيّته»، وهو اشتباه، والصحيح ما أثبتناه، وهو ما عليه أكثر النسخ.

(٢) في الأصل: «بالواقع».

(٣) في الأصل: «ودون»، والذي أثبتناه موافق لنسخ «الكفاية» المتداولة.

(٤) كذا، والأصحّ: «بل حتّىٰ مع الظنّ..».

وقد استُدلّ علىٰ حجّيّة الشهرة بوجوه غير الأربعة المتقدّمة:

الأوّل: المرسل: «المرء متعبّد بظنّه».

وفيه ضعف السند أوّلاً.

ومنع كونه في مقام جعل الحجّيّة؛ لاحتمال كونه إخباراً عن عمل المرء بظنّه برجاء الواقع، لا من باب الحجّيّة ثانياً.

الثاني: قوله: «يد الله [مع][1] الجماعة»[2]. وقوله ـ عليه السلام ـ : «عليكم بالسواد الأعظم»[3] ونظائرهما.

وفيه ما لا يخفىٰ سنداً ودلالةً.

الثالث: آية النبأ[4].

وبيانه: أنّه لو كان المراد من السفاهيّة عدم العلم لم ينعقد لها مفهوم كما يأتي، وإن كان [المراد منها ما يكون][5] الإقدام عليه إقداماً سفهائيّاً، ويتعدّىٰ إلىٰ غير خبر الفاسق أيضاً؛ ممّا كان الإقدام علىٰ طبقه سفهائيّاً، فيدلّ ـحينئذٍـ أنّ كلّ ما ليس الإقدام عليه سفهائيّاً حجّة، والإقدام علىٰ الشهرة ليس سفهائيّاً.

وأورد عليه في التقريرات لمباحثة بعض من عاصرناه: بأنّ منطوقه وإن كان عامّاً لكلّ سفهائيّ بمقتضىٰ عموم العلّة، إلّا أنّ المفهوم ليس كذلك، بل هو منحصر في خبر العادل، ولا دلالة له علىٰ حجّيّة كلّ ما ليس سفهائيّاً، كما في قولك: «لا تأكلوا الرمان لأنّه حامض»، فإنّه لا دلالة فيه علىٰ جواز أكل غير

---

(١) في الأصل «على»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري ٢: ١٦.

(٣) المصدر السابق ٢: ٣١.

(٤) الحجرات: ٦.

(٥) إضافة يقتضيها السياق.

فصل

المشهور بين الأصحاب حجّيّة خبر الواحد في الجملة(١٩٩) بالخصوص، ولا يخفىٰ أنّ هذه المسألة من أهمّ المسائل الأُصوليّة، وقد عرفت في أول الكتاب: أنّ الملاك في الأُصوليّة صحّة وقوع نتيجة

الحامض(١).

وأنت خبير بأنّ عدم الدلالة في المثال لعدم المفهوم، وأمّا في المقام، فحيث فرض أنّ له مفهوماً، والفرض أن المنطوق معلّل بعلّة السفاهيّة، كان لازمه تعليل المفهوم بنقيض هذه العلّة، وكما يتعدّىٰ عن المورد في ناحية المنطوق إلىٰ كلّ سفهائيّ، فكذلك في ناحية المفهوم.

والأولىٰ هو الجواب: بأنّ الإقدام علىٰ الشهرة سفهائيّ، ولا أقلّ من الشكّ.

(١٩٩) قوله قدّس سرّه: (خبر الواحد في الجملة..) إلىٰ آخره.

قبل الشروع في أدلّة الأقوال لا بدّ من بيان أُمور:

الأوّل: أنّ المراد منه هو الخبر الغير المفيد للعلم بالصدور؛ إذ المفيد له خارج عن محلّ البحث.

ومنه ظهر: أنّ جهة البحث هنا [هي](٢) حجّيّته من جهة السند، وأنّ غير معلوم الصدور بحكم معلوم الصدور، أو لا.

وأمّا من حيث تعيين الظهور وكون الظهور حجّة الراجعين إلىٰ مقام دلالته وجهة الصدور الراجعة إلىٰ إثبات أنّه صدر لبيان الواقع، لا لبيان خلافه لمصلحة من تقيّة راجعة إلىٰ المسؤول أو السائل أو غيرهما، أو غيرها، كما في الخبر الوارد في

---

(١) في الأصل: «غير حامض».

(٢) في الأصل: «هو».

المسألة في طريق الاستنباط، ولو لم يكن البحث فيها عن الأدلّة الأربعة، وإن اشتهر في ألسنة الفحول: كون الموضوع في علم الأُصول

عدم احتلام المرأة[1]، علىٰ ما بيّنه الإمام ـ عليه السلام ـ في خبر آخر[2]: من أنّه يتخذنه علّة في مقام الغسل عن الزنا، فهو مشترك مع الخبر المعلوم الصدور، فتلك الجهات ليست هنا محلّ البحث، وقد فرغنا عن الأوّلين فيما تقدّم.

وأمّا الثالثة فلم تذكر في كلام القوم مستقلّة، ونقول: إنّ في حجّيّة أصالة عدم الصدور لبيان خلاف الواقع ـ بشرط حصول الظنّ من الكلام، أو مطلقاً، أو بشرط عدم الظنّ علىٰ الخلاف، أو بشرط عدم الوثوق [به][3]، أو بشرط عدم العلم به ـ وجوهاً، أقواها الرابع، والسند بناء العقلاء علىٰ العمل ما لم يوثق بالخلاف.

الثاني: قال الشيخ في الرسالة[4]: إنّ وجوب العمل بالأخبار المدوّنة في الكتب المعروفة إجماعيّ في هذه الأعصار، بل لا يبعد كونه ضروريّ المذهب.

وأورد عليه الأُستاذ ـ قدّس سرّه ـ بأنّه لو كان المراد وجوب العمل بها بالخصوص فهو ليس إجماعيّاً، فضلاً عن كونه ضروريّاً، ولو كان المراد وجوبه أعمّ منه ومن كونه من باب الظنّ المطلق، فهو وإن كان إجماعيّاً إلّا أنّ قيام الضرورة عليه ممنوع، بل لقائل أن يدّعي الانسداد ويرجع إلىٰ الأُصول. انتهىٰ.

وفيه: أنّ الشقّ الأوّل غير مراد قطعاً بقرينة قوله بعد هذا الكلام: (وإنّما الخلاف في مقامين. .)، وقد ذكر أحدهما: كون تلك الأخبار حجّة بالخصوص، أو لا.

وأمّا الشقّ الثاني فلا يبعد دعوىٰ الضرورة؛ إذ الرجوعُ إلىٰ الأُصول أو الطرق

---

(١) الوسائل ١: ٤٧٥/ ٢١ باب ٧ من أبواب الجنابة.

(٢) الوسائل ١: ٤٧٥/ ٢٢ باب ٧ من أبواب الجنابة.

(٣) في الأصل: «عليه».

(٤) فرائد الأُصول: ٦٧/ سطر ٨ ـ ٩.

هي الأدلّة، وعليه لا يكاد يفيد في ذلك ـ أي كون هذه المسألة أُصوليّة ـ تجشّم دعوىٰ[1]: أنّ البحث عن دليليّة الدليل بحث عن أحوال الدليل؛ ضرورة أنّ البحث في المسألة ليس عن دليليّة الأدلّة، بل عن حجّيّة الخبر الحاكي عنها.

المحتملة الأُخر ذكره بعض المتقدّمين ردّ دليل[2] الانسداد، وإلّا فالأصل العملي ممّا لا إشكال فيه؛ بحيث صار ضرورياً للمذهب عند العلماء.

الثالث: أنّ الأقوال في المسألة كثيرة:

منها: القول بالحجّيّة.

ومنها: القول بالعدم مطلقاً، وقد حكي عن الحشويّة.

الرابع: قد استشكل في كون المسألة أُصوليّة بناءً علىٰ المشهور: من كون موضوع العلم هي الأدلّة الأربعة بما هي أدلّة، وأنّ موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة؛ بوجهين:

الأوّل: أنّ محمول تلك المسألة هي الحجّيّة والدليليّة، وهي إن كانت جزءاً من الموضوع كانت داخلةً في المبادئ [التصوّريّة][3] وإن كانت قيداً كانت من المبادئ التصديقيّة؛ لكون الحجّيّة ـ حينئذٍ ـ محقّقة للتقيّد الذي هو جزء من الموضوع.

الثاني: أنّ الخبر ليس واحداً من الأربعة؛ إذ ما يحتمل كونه منها[4] هي السُّنّة، وقد فُسّرت: بقول المعصوم ـ عليه السلام ـ أو فعله أو تقريره، وهو حاكٍ عن أحدها.

وقد تُفصّي عن ذلك بوجوه:

---

(١) الفصول الغرويّة: ١٢/ سطر ١٠ ـ ١١.

(٢) كذا، والأصحّ: ردّاً علىٰ دليل..

(٣) في الأصل: «التصديقيّة»، والصحيح هو الاستظهار الذي أثبتناه من هامش الأصل.

(٤) في الأصل: «منه».

كما لا يكاد يفيد(٢٠٠) عليه تجشّم دعوىٰ[1]: أنّ مرجع هذه المسألة إلىٰ أنّ السُّنّة ـ وهي قول الحجّة أو فعله أو تقريره ـ هل تثبت بخبر

الأوّل: ما حكي عن «الفصول»[2] من كون الموضوع ذوات الأربعة لا بما هي أدلّة، وهو المراد بقوله: (دعوىٰ أنّ دليليّة الدليل بحث عن أحوال الدليل؛ لكون الدليليّة بعد أخذ الموضوع).

وفيه أوّلاً: أنّه يدفع الإشكال الأوّل لا الثاني، كما أشار إليه بقوله: (ضرورة أنّ البحث في المسألة..) إلىٰ آخره.

نعم يدفع كلاهما بالتزام كون الموضوع هي الذوات مع كون السُّنّة أعمّ من المحكيّ والحاكي.

وثانياً: أنّه يلزم ـحينئذٍـ كون عِلمَي التجويد والتفسير من الأُصول؛ لكون موضوعهما ذات الكتاب، إلّا أن يدفع: بأنّ التمايز عند «الفصول»[3] فيما كان العلوم متّحدة موضوعاً باختلاف جهة البحث.

الثاني: ما ذكره الشيخ في الرسالة[4]، وأشار إليه المصنّف بقوله: (كما لا يكاد يفيد..) إلىٰ آخره.

(٢٠٠) قوله قدّس سرّه: **(كما لا يكاد يفيد..)** إلىٰ آخره.

وقد أورد عليه في أوّل الكتاب بإيرادين علىٰ نحو التشقيق، وهو وإن كان سالماً عمّا أورد عليه بعض الأعاظم من مشايخنا من كون المراد من الثبوت تنجُّز السُّنّة، لا أحد الشِّقّين المذكورين؛ لما أوردنا عليه من الوجوه الأربعة هناك، إلّا أنّه يرد علىٰ كلٍّ منهما وجهان أشرنا إليهما هناك أيضاً، فليراجع.

---

(١) فرائد الأُصول: ٦٧/ سطر ٥ ـ ٧.

(٢) الفصول الغرويّة: ١٢/ سطر ١٠ ـ ١١.

(٣) الفصول الغرويّة: ١١/ سطر ٢٠ ـ ٢١.

(٤) فرائد الأُصول: ٦٧/ سطر ٧ ـ ٨.

الواحد، أو لا تثبت إلّا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينة؟ فإنّ التعبّد بثبوتها مع الشكّ فيها لدىٰ الإخبار بها ليس من عوارضها، بل من عوارض مشكوكها، كما لا يخفىٰ، مع أنه لازم لما يبحث عنه في المسألة من حجّيّة الخبر، والمبحوث عنه في المسائل إنّما هو الملاك في أنّها من المباحث أو من غيره، لا ما هو لازمه، كما هو واضح.

وكيف كان، فالمحكيّ عن السيّد[1] والقاضي[2] وابن زهرة[3]

ولعلّه لذا عدل عمّا ذكره هناك إلىٰ ما هنا من الوجهين، وحاصلهما بعد فرض كون المراد هو الثبوت التعبّدي: أنّ ذلك من عوارض السُنّة المشكوكة، لا النسبة الواقعيّة، وأنّ الملاك في الاندراج عنوان المسألة، لا ما هو ملازمة، وعنوان المسألة

---

(١) الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة ٢: ٥٢٨ ـ ٥٥٤، رسائل الشريف المرتضىٰ ١: ٢١ و٣: ٣٠٩ ـ ٣١٣.

علم الهدىٰ: أبو القاسم علي بن الحسين، المشهور بالسيّد والشريف المرتضىٰ، تولّد سنة ٣٥٥، حاز من الفضائل ما تفرّد به، له تصانيف مشهورة منها «الشافي» في الإمامة و«الذخيرة» و«الذريعة» وغيرها، خلّف بعد وفاته ثمانين ألف مجلّد من مقروءاته ومصنّفاته. تُوفّي لخمس بقين من شهر ربيع الأوّل سنة ٤٣٦ هـ. (الكنىٰ والألقاب ٢: ٤٨٣).

(٢) الشيخ عبدالعزيز بن نحرير بن عبدالعزير بن البراج، وجه الأصحاب وفقيههم، لُقّب بالقاضي لكونه قاضياً في طرابلس، قرأ علىٰ السيّد والشيخ فترة، ويروي عنهما وعن الكراجكي وأبي الصلاح الحلبي. له «المهذب» و«الموجز» و«الكامل» و«الجواهر». تُوفّي في ٩ شعبان سنة ٤٨١. (الكنىٰ والألقاب ١: ٢٢٤).

(٣) الغنية ـ من الجوامع الفقهيّة ـ: ٥٣٧/ سطر ٢٦ ـ ٢٨.

أبو المكارم حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي العالم الفاضل الفقيه، يروي عن والده وغيره، له «غنية النزوع إلىٰ علمي الأُصول والفروع» و«قبس الأنوار في نصرة العترة الأطهار». تُوفّي سنة ٥٨٥ في سنّ أربع وسبعين، قبره بحلب بسفح جبل جوشن عند مشهد السقط. (الكنىٰ والألقاب ١: ٢٩٩).

والطبرسي[(١)] وابن إدريس[(٢)] عدم حجّية الخبر، واستُدلّ[(٣)] لهم[(٢٠١)] بالآيات الناهية[(٤)] عن اتباع غير العلم، والروايات[(٥)] الدالّة علىٰ ردّ ما لم يعلم أنه قولهم عليهم السلام ـ أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان[(٦)]، أو لم يكن موافقاً للقرآن ـ إليهم[(٧)]، أو علىٰ بطلان ما لا

في كلمات القوم هكذا: «خبر[(٨)] الواحد حجّة أو لا»؟.

(٢٠١) قوله قدّس سرّه: (واستدلّ لهم..) إلىٰ آخره.

لا يقال: إنّه يمكن الاستدلال لهم بالعقل بعدم حجية مشكوك الحجيّة، فلا وجه لتركه.

فإنّه يقال: أولاً: أنّه بصدد ذكر ما وقع الاستدلال به، لا ما يمكن الاستدلال به.

وثانياً: أنّ ما ذكر أصل عملي يرفع اليد عنه بقيام دليل علىٰ الحجيّة، بل يكون

---

(١) مجمع البيان ٥: ١٣٣/ سطر ٢ ـ ٤.

أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن بن الفضل الطبرسي المشهدي مفسّر فقيه صاحب كتاب مجمع البيان وجوامع الجامع، كان معاصراً لصاحب الكشاف، يروي عنه جماعة من أفاضل العلماء، منهم ولده الحسن بن الفضل وابن شهر آشوب والقطب الراوندي، انتقل من المشهد الرضوي إلىٰ سبزوار سنة ٥٢٣ وانتقل منها إلىٰ دار الخلود سنة سنة ٥٤٨ وحمل نعشه إلىٰ المشهد المقدس وقبره معروف. (رياض العلماء ٤: ٣٤٠).

(٢) السرائر ١: ٤٧.

(٣) المعتمد في أُصول الفقه ٢: ١٢٤.

(٤) الإسراء: ٣٦، النجم: ٢٨.

(٥) مستدرك الوسائل ٣: ١٨٦/ ١٠ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٦) وسائل الشيعة ١٨: ١٨/٨٠ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٧) مستدرك الوسائل ٣: ١٨٦/ ٥ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٨) في الأصل: «الخبر».

يصدّقه كتاب الله[1] ، أو علىٰ أنّ ما لا يوافق كتاب الله زخرف[2]، أو علىٰ النهي عن قبول حديثٍ إلّا ما وافق الكتاب أو السُّنّة[3]. . . إلىٰ غير ذلك[4]، والإجماع المحكيّ عن السيّد في مواضع من كلامه[5]، بل حكي عنه أنه جعله بمنزلة القياس، في كون تركه معروفاً من مذهب الشيعة[6].

والجواب: أمّا عن الآيات: فبأنّ الظاهر منها أو المتيقّن[202] من

مورداً[7]، والغرض ذكر الأدلّة التي تكون قابلة للمعارضة للدليل المفروض.

(٢٠٢) قوله قدّس سرّه: (**فبأنّ الظاهر منها أو المتيقّن. .**) إلىٰ آخره.

حاصل الأوّل: دعوىٰ الانصراف.

وحاصل الثاني: دعوىٰ تيقّن غير محلّ النزاع.

وقد أُورد عليهما بعدم التماميّة في بعض الآيات، كقوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لا يُغني مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْئاً﴾[8]؛ لأنّ نفي الإغناء عن الواقع لا يكاد يكون إلّا فيما رُتّب علىٰ نفس الواقع، كما في الفروع، وأمّا فيما رُتِّب علىٰ الواقع المعلوم ـ كما في الأُصول ـ فلا.

ولكنّه مدفوع:

---

(١) المحاسن ١: ٢٢١.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ١٢/٧٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ١١/٧٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٤) راجع وسائل الشيعة ١٨: ٧٥/ أحاديث باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٥) رسائل السيّد المرتضىٰ ١: ٢٤.

(٦) رسائل السيد المرتضىٰ ١: ٢٤ ـ ٢٥ و٣: ٣٠٩.

(٧) كذا، والصحيح: «مورداً عليه».

(٨) النجم: ٢٨.

إطلاقاتها، هو اتّباع غير العلم في الأُصول الاعتقاديّة، لا ما يعمّ الفروع الشرعيّة، ولو سُلّم عمومها لها، فهي مخصّصة(٢٠٣) بالأدلّة الآتية علىٰ اعتبار الأخبار.

أوّلاً: بأنّ كلّ شيء له واقعيّة، وواقعيّة كلّ شيء بحسبه.

وثانياً: بأنّ نفي إغنائه عن الواقع رأساً لا يكون إلّا في أُصول الدين، وأمّا في الفروع فربما يصيب الواقع.

وثالثاً: أنّ خروج أُصول الدين من الآية خروج لمورده؛ إذ هي علّة لما قبله، وهو قوله تعالىٰ في سورة «والنجم»: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِٱلآخِرَةِ لَيُسَمُّونَ ٱلْمَلائِكَةَ تَسْمِيَةَ ٱلأُنْثىٰ وَما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلّا ٱلظَّنَّ﴾[1].

ولكن يرد عليهما: عدمُ[2] تماميّتهما في جميع الآيات؛ إذ منها قوله تعالىٰ: ﴿وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ ٱلسَّمْعَ . .﴾[3] إلىٰ آخره.

ولا وجه لدعوىٰ الانصراف ولا التيقّن فيها، مضافاً إلىٰ أنّ السمع والبصر لا يجريان إلّا في الفروع.

هذا، مع استشهاد الامام ـ عليه السلام ـ بها علىٰ حرمة استماع الغناء في بعض الأخبار[4].

(٢٠٣) قوله قدّس سرّه: (**فهي مخصّصة . .**) إلىٰ آخره.

وربّما يجاب أيضاً: بأنّ دليل الحجّيّة وارد علىٰ هذه الآيات؛ إذ مفادها عدم حجّيّة غير العلم، وإذا قام الدليل علىٰ الحجّيّة يخرج عنها موضوعاً.

وفيه: أنّ دليل الحجّيّة لا يوجب كون الأمارة مفيدةً للعلم بالواقع حتىٰ

---

(١) النجم: ٢٧ و٢٨.

(٢) في الأصل: «بعدم»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) الإسراء: ٣٦.

(٤) نور الثقلين ٣: ١٦٤/ ٢٠٧، و١٦٦/ ٢١٢.

وأمّا عن الروايات(٢٠٤): فبأنّ الاستدلال بها خالٍ عن السداد، فإنها أخبار آحاد.

يتحقّق الورود، بل هو موجب للقطع بالحجّيّة، فحينئذٍ يتعارض الدليلان.

وبأنّ مفاد الآيات ليس حرمة العمل بغير العلم مطلقاً، بل الذي [لا يكون][1] حجةً لا شرعاً ولا عند العقلاء.

وبعبارة أُخرىٰ: هذه النواهي من النواهي المولويّة الإمضائيّة لا التأسيسيّة، فلا تشمل إلّا غير العلم الذي لا يعمل به العقلاء؛ لعدم ثبوت حجّيّته لا شرعاً ولا عندهم، فحينئذٍ يكون دليل الحجّيّة وارداً علىٰ الآيات.

وقد تلخّص ممّا ذكرنا: أنّ الصحيح هذا الجواب، والأربعة الأُخرىٰ باطلة.

أمّا غير مسألة التخصيص فقد عرفت، وأمّا هي فلأنّها مشروطة ببقاء الموضوع، وقد عرفت ارتفاعه.

نعم هي متعيّنة علىٰ تقدير عدم تماميّة الجواب المذكور؛ بأن يدّعىٰ: أنّ الموضوع مطلق عدم العلم، وأنّ النهي بالنسبة إلىٰ الظنون المعمولة تأسيس، وإلىٰ غير المعمولة إمضاء.

(٢٠٤) قوله قدّس سرّه: (وأمّا عن الروايات..) إلىٰ آخره.

وبيان هذا الجواب يحتاج إلىٰ بيان أُمور:

الأوّل: أنّ التواتر اللفظي: عبارة عن إخبار جماعة يفيد قولهم العلم بلفظ واحد، كما قيل في قوله ـ عليه السلام ـ: «إنّما الأعمال بالنيّات»[2] أو بألفاظ مترادفة.

والمعنوي: إخبار جماعة كذلك بألفاظ مختلفة من حيث اللفظ والمفهوم، إلّا

---

(١) إضافة يقتضيها السياق أثبتناها من هامش الأصل.

(٢) الوسائل ١: ٣٤/ ٧ باب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات.

لا يقال: إنّها وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنىً، إلّا أنّها متواترة إجمالاً؛ للعلم الإجمالي بصدور بعضها لا محالة.

أنّها مشتركة في مضمون واحد مطابقيّ أو التزاميّ:

والأوّل: كما إذا كان تلك المفاهيم متساوقة.

والثاني: كما إذا كانت تلك المفاهيم مشتركة في الدلالة علىٰ لازم واحد، كما في الأخبار الواردة في غزوات الأمير ـ عليه السلام ـ الدالّة علىٰ شجاعته ـ عليه السلام ـ بالالتزام.

والإجمالي: إخبار جماعة يحصل العلم بصدور أحد[1] تلك الأخبار، مع كون مضامينها مختلفة من حيث الضيق والسعة، كما في المقام؛ فإنّه لم يعلم صدور لفظ واحد خاصّ، ولا مضمون واحد خاصّ.

نعم عُلم صدور مضمون من المضامين الثلاثة علىٰ ما سيأتي، ولكن لها جهة اشتراك؛ لاتّفاق الجميع علىٰ عدم حجّيّة المخالف.

الثاني: أنّ خبر[2] الواحد لا يجوز الاستدلال به [علىٰ][3]عدم حجّيّة خبر[4] الواحد؛ لاستلزامه للخُلْف.

والقول بعدم الشمول لنفسه، مدفوع بكون القضيّة طبيعيّة أوّلاً، وتنقيح المناط ثانياً.

كما لا يجوز في إثبات حجّيّته؛ للزوم توقّف الشيء علىٰ نفسه، الذي هو الملاك في بطلان الدور.

الثالث: أنّ تلك الأخبار مختلفة من حيث اللفظ والمفهوم:

---

(١) في الأصل: «إحدىٰ».

(٢ و٤) في الأصل: «الخبر».

(٣) في الأصل: «في».

فإنــه يقــال: إنها وإن كانت كذلــك، إلّا أنّها لا تفيد إلّا فيما

منها: ما يدلّ علىٰ عدم حجّيّة غير معلوم الصدور، وهو الخبر المنقول[١] عن «بصائر الدرجات»[٢] وعن «مستطرفات السرائر»[٣].

ومنهـا: ما يدلّ علىٰ عدم حجّيّة الخبر ما لم يكن عليه شاهد وشاهدان من كتاب الله[٤].

ومنها: ما يدلّ علىٰ انحصار الحجّة في موافق الكتاب[٥].

ومنها: ما يدلّ علىٰ عدم حجّيّة المخالف[٦].

فهذه خمسة مفاهيم، ولكن الثاني والثالث متساوقان مفهوماً، كما لا يخفىٰ، والرابع إن كان أعمّ رجع الثالث، وإن كان سالبة بانتفاء المحمول ـ كما هو الظاهر؛ لكون السالبة ظاهرة في السالبة بانتفاء المحمول ـ رجع إلىٰ الخامس، فيكون ـ حينئذٍ ـ مضامين ثلاثه في البين: العامّ، والخاصّ، وخاصّ الخاصّ.

بل التحقيق: أنّـه اثنان؛ لعدم ما دلّ علىٰ الأوّل؛ لأنّ الخبر المنقول عن «بصائر الدرجات» و«السرائر» وارد في تعارض الأخبار، فلاحظ.

إذا عرفت ما ذكر فاعلم أنّ حاصل جوابه ـ قدّس سرّه ـ أنّه لو كان المراد هو الاستدلال بكلّ واحدة من الطوائف فهو مستلزم للخُلفْ.

ولو أُريد الاستدلال بالمجموع باعتبار التواتر الإجمالي ففيه: أنّ قضيّة ذلك هو الاقتصار علىٰ المضمون الذي هو أخصّ من المجموع، وحينئذٍ يكون الثابت

---

(١) الوسائل ١٨: ٨٦/ ٣٦ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٢) بصائر الدرجات: ٥٤٤ ـ ٥٤٥/ ٢٦ باب ٢٠ في التسليم لآل محمد (ص).

(٣) النوادر أو مستطرفات السرائر: ٦٩/ ١٧ من كتاب مسائل الرجال. . ، السرائر ٣: ٥٨٤.

(٤) الوسائل ١٨: ٨٠/ ١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٥) الوسائل ١٨/ ٧٨ ـ ٧٩/ ١٢ و١٤ و١٥ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٦) الوسائل ١٨/ ٧٨ ـ ٧٩/ ١٠ و١١ و١٥ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

توافقت عليه، وهو غير مفيد في إثبات السلب كليّاً، كما هو محلّ الكلام

عدم حجّيّته، وهو لا يقدح؛ إذ الفرض عدم دلالة لتلك الأخبار علىٰ السلب الكلّي، بل غايتها عدم حجّية خصوص المخالف.

وربما يورد علىٰ الشقّ الأوّل: بأنه نستدلّ بما دلّ علىٰ عدم حجّيّة ما ليس له شاهد من الكتاب، ولا يلزم خُلْف في البين؛ إذ جيمع الأخبار الواردة في باب عدم حجّيّة الأخبار [بمفهومها][1] دالّة علىٰ حجّيّة الخبر الذي له شاهد؛ وذلك لأنّ ما دلّ علىٰ حجّيّة قول الثقة يدلّ عليها بإطلاقه، وكذا ما دلّ [علىٰ حجّيّة][2] خبر الشيعة.

وما دلّ علىٰ عدم حجّيّة المخالف أو غير الموافق يدلّ علىٰ حجّيّة ما كان له شاهد؛ لأنّه موافق له وغير مخالف، ولا إشكال في حصول العلم بصدور بعض تلك الأخبار، فحينئذٍ يكون الخبر الذي له شاهد من كتاب الله مقطوع الحجّيّة، وما دلّ علىٰ انحصار الحجّيّة فيما له شاهد، له [شاهد][3] بل شواهد من كتاب الله، وهي الآيات الدالّة علىٰ عدم حجّيّة غير العلم، فلا يلزم خُلْف في الاستدلال المذكور.

وفيه أوّلاً: أنّ المراد من الشهادة ليس مطابقة الخبر لصرف عموم الكتاب ولو كان غير حجّة، وقد عرفت أنّ عموم الآيات: إمّا مورود، أو مخصَّص.

وثانياً: أنّ المراد من الشاهد ليس مثل هذا العموم الوسيع، فتأمّل.

وثالثاً: أنّه بناءً عليه يكون ما دلّ من الأخبار[4] الآحاد علىٰ حجّيّة قول العادل مقطوع الحجّيّة ـ أيضاً ـ بمطابقته لمفهوم آية النبأ.

وأمّا ما قال في الحاشية[5]: من أنّه لا يقدح؛ إذ كلّ خبر من أخبارنا موافق

---

(١) في الأصل: «بثبوتها»، والاستظهار الذي أثبتناه من هامش الأصل هوالصحيح.

(٢) إضافة يقتضيها السياق أثبتناها من هامش الأصل.

(٣) إضافة يقتضيها السياق أثبتناها من هامش الأصل.

(٤) كذا، والصحيح: «أخبار».

(٥) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٦٠/ سطر ٢ ـ ٥.

ومورد النقض والإبرام، وإنّما تفيد عدم حجّيّة الخبر المخالف للكتاب

لعموم الكتاب أو إطلاقه.

ففيه: أنّه يصحّ في الأخبار الواردة علىٰ حِلّ الأشياء؛ إذ هي مطابقة للعموم الوسيع الدالّ علىٰ حِلّيّة جميع ما في الأرض.

وأمّا الأخبار الواردة في سائر الأحكام الخمسة، أو في الأحكام الوضعيّة، فليست كذلك، نعم قد يتّفق المطابقة كما هو واضح.

ثمّ إنّ الحقّ عدم تماميّة الجواب بكلا شِقّيه:

أمّا الأوّل: فلأنّه لا يبعد دعوىٰ العلم بصدور واحد من خصوص أخبار الموافقة، وكذا في خصوص أخبار المخالفة، كما لا يخفىٰ علىٰ من يراجع كتب الأخبار.

وأمّا الثاني: فهو وإن كان نافعاً في مقابل السيّد[1] وأتباعه القائلين بالسلب الكلّي، إلّا أنّ الغرض متعلّق بإثبات عدم [دلالة][2] تلك الأخبار علىٰ [نفي][3] حجّيّة المخالف أيضاً.

ولعلّه لأجله صار الشيخ ـ قدّس سرّه ـ في الرسالة[4] بصدد الجواب عن هاتين الطائفتين علىٰ حدة.

ولكن أجوبته ـ قدّس سرّه ـ غير خالية عن النظر، والتعرّض لها وجوابها ربما لا يكون مناسباً للمقام، فنقول حينئذٍ: أمّا أخبار المخالفة فهي طائفتان:

---

(١) الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة ٢: ٥١٩، رسائل السيد المرتضىٰ ٣: ٣٠٩ رسالة إبطال العمل بخبر الواحد.

(٢) إضافة يقتضيها السياق أثبتناها من هامش الأصل.

(٣) إضافة يقتضيها السياق أثبتناها من هامش الأصل.

(٤) فرائد الأُصول: ٩/ سطر ٦ ـ ٨.

. . . .

الأُولىٰ[١]: ما دلّ علىٰ عدم صدور المخالف من الإمام عليه السلام[٢].

الثانية: ما دلّ علىٰ حجّيّته[٣].

والمخالفة وإن كانت موضوعةً لطبيعة المخالفة إلّا إنّها منصرفة عن مخالفة العموم المطلقي، ولا أقلّ من كون غيرها هو المتيقّن، فينحصر ظهورها في التباين والعموم من وجه، ونلتزم بعدم حجّيّتها.

ولا يرد علىٰ ذلك سوىٰ ما قد يتوهّم: من أنّه يقتضي كونه المراد من المخالفة في أخبار العلاج ـ أيضاً ـ مع التزامكم هناك بالعموم؛ إذ لو كان[٤] المراد من المخالفة غير العمومي فليكن كذلك في كلا المقامين، وإن كان أعمّ فكذلك.

ويدفع: بأنّها ظاهرة في الأخصّ، إلّا أنّ الالتزام بالتعميم في أدلّة العلاج بقرينة خارجيّة مانعة عن الانصراف، وهي لزوم كون المراد من المطلق فرداً نادراً أو معدوماً؛ لقلّة خبر مخالف للكتاب بأحد الوجهين في باب التعارض لو لم يكن معدوماً.

وسوىٰ ما قد يُتوهّم: من أنّ الغرض من تلك الأخبار جعل الميزان لتميّز[٥] الأخبار المدسوسة عن الصادرة، ومن المعلوم أنّ غرض الداسّين إلقاء الشيعة في مخالفة الواقع، وهو يحصل بدسّ أخبار مخالفة بالعموم المطلق، وأمّا دسّ الأخبار المخالفة بأحد النحوين فخلاف الظاهر؛ لعدم قبول الشيعة للمخالف كذلك.

ويُدفع: أنّ غرضهم ليس ذلك، بل جعل شيء موجب للشكّ في إمامة

(١) في الأصل: «الأوّل».

(٢) الوسائل ١٨: ٧٩/ ١٥، و٨٧/ ٤٠، و٨٩/ ٤٧.

(٣) الوسائل ١٨: ٧٨/ ١٠ و١٢، و٧٩/ ١٤، و٨٠/ ١٩، و٨٤/ ٢٩، و٨٦/ ٣٥.

(٤) في الأصل: «كانت».

(٥) كذا، والمناسب: «لتمييز».

. . . .

الأئمة، وهي يحصل بدسّ أحد النحوين، لا بدسّ المخالف العموم المطلقي.

وسوىٰ أنّ المخالفة بأحد النحوين كما أنّها نادرة في موارد التعارض، كذلك نادرة في مطلق الأخبار، فيصير قرينة علىٰ إرادة مطلق المخالفة.

ويدفع: بأنّها صارت كذلك بعد تنقيح الأخبار المدسوسة في أزمنة الأئمة المتأخّرة عليهم السلام، وإلّا كانت كثيرة قبل ذلك، وهو زمان صدور تلك الأخبار.

فتبيّن أنّ هذا الجواب لا بأس به.

هذا، مع أنّه يمكن وجه آخر جارٍ في الطائفة الاُولىٰ فقط.

وملخّصه: أنّ العلم إجمالاً حاصل بصدور أخبار مخالفة للكتاب علىٰ نحو العموم المطلق، بل ربّما يحصل العلم تفصيلاً بصدور خبر كذلك، وأنّ تلك الطائفة الاُولىٰ آبية عن التخصيص، فبملاحظة المقدّمتين لا بدّ من حمل المخالفة علىٰ معنىً لا يلزم تخصيص ولو كان المخالفة ظاهرة في نفسها في مطلقها، وهو خصوص التباين أو العموم من وجه.

وأمّا أخبار الموافقة فهي -أيضاً- طائفتان:

إحداهما: مادلّت علىٰ عدم الصدور[1].

الثانية: ما دلّت علىٰ عدم الحجّيّة[2].

أمّا الجواب عن الاُولىٰ: فبعد حصول القطع بصدور أخبار كذلك إجمالاً، بل تفصيلاً -أيضاً- وإباؤها عن التخصيص، لا بدّ من حملها علىٰ معنىً آخر غير ظاهر لئلّا يلزم التخصيص، ولمّا كان ذاك المعنىٰ مجملاً، فالقدر المتيقّن منه هو ما كان مخالفاً بأحد النحوين المتقدّمين.

---

(١) الوسائل ١٨ : ٧٩/ ١٥، و٨٩/ ٤٧ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٢) الوسائل ١٨ : ٧٨/ ١٢، و٧٩/ ١٤، و٨٦/ ٣٧ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

والسُّنّة، والالتزام به ليس بضائر، بل لا محيص عنه في مقام المعارضة(٢٠٥).

وأمّا عن الإجماع: فبأنّ المحصّل منه غير حاصل(٢٠٦)، والمنقول منه للاستدلال به غير قابل(٢٠٧) خصوصاً في المسألة،

وأمّا عن الثانية: فبأنّها معارَضة بما دلّ علىٰ حجّيّته قول الثقة، والنسبة وإن كانت عموماً من وجه، إلّا أنّ الثاني أظهر؛ لأنّه لا يمكن تخصيصه بالأُولىٰ؛ إذ يلزم -حينئذٍ- حمل الأدلّة الدالّة علىٰ حجّيّة قول الثقة - علىٰ كثرتها - علىٰ ما كان موافقاً للكتاب، ولا فائدة -حينئذٍ- في هذا الجعل؛ لوجود حجّة أُخرىٰ في جميع موارده.

نعم لو كان بين الحجّتين عموم من وجه لما كان بأس في جعل كلتيهما بدليلين، أو جعل إحداهما بدليله[1] إذا كان الأُخرىٰ غير محتاجة إلىٰ جعل الحجّيّة عقلاً، فافهم.

(٢٠٥) قوله قدّس سرّه: (**بل لا محيص عنه في مقام المعارضة..**) إلىٰ آخره.

قد عرفت وجه الترقّي؛ لأنّ المخالفة قادحة في ذاك المقام مطلقاً علىٰ ما بيّنّا.

(٢٠٦) قوله قدّس سرّه: (**فبأنّ المحصّل منه غير حاصل..**) إلىٰ آخره.

مع أنّه لو كان حاصلاً لا ينفع؛ لاحتمال استنادهم إلىٰ وجوه المنع المتقدّمة.

(٢٠٧) قوله قدّس سرّه: (**غير قابل..**) إلىٰ آخره.

لوجوه:

الأوّل: عدم حجّيّة المنقول منه.

الثاني: أنّه علىٰ تقدير تسليمه لاينفع؛ لعدم الحجّيّة في محصّله.

الثالث: أنّه يلزم الخُلْف؛ لكونه خبراً واحداً، وقد تقدّم وجه شموله لنفسه.

---

١) كذا، والأنسب: «بدليل».

كما يظهر وجهه للمتأمّل(٢٠٨) مع أنه معارض بمثله، وموهون بذهاب المشهور(٢٠٩) إلىٰ خلافه.

وقد استُدلّ بالأدلّة الأربعة:

---

(٢٠٨) قوله قدّس سرّه: (**كما يظهر وجهه للمتأمّل..**) إلىٰ آخره.

الظاهر أنّ مراده من الوجه هو الثالث وإن أمكن كون المراد غير الأول، كما لا يخفىٰ.

(٢٠٩) قوله قدّس سرّه: (**وموهون بذهاب المشهور..**) إلىٰ آخره.

هذا إذا كان حجّيّة الخبر مشروطة[1] بعدم الوثوق علىٰ خلافه، وإلاّ لم يكن قادحاً.

---

(١) في الأصل: «مشروطاً».

فصل

في الآيات التي استدلّ بها:

فمنها: آية النبأ، قال الله تبارك وتعالىٰ: ﴿إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[(١)].

ويمكن تقريب الاستدلال بها من[(٢)] وجوه[(٢١٠)]: أظهرها أنه من جهة مفهوم الشرط، وأنّ تعليق الحكم - بإيجاب التبيّن عن النبأ الذي

---

(٢١٠) قوله قدّس سرّه: (ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه..) إلىٰ آخره.

ولا بدّ هنا من الكلام في مقامين:

الأوّل: في الاستدلال بها من غير جهة مفهوم الشرط، وهو خمسة وجوه:

الأوّل: التمسّك بمفهوم الوصف.

وفيه: أنّه غير حجّة.

الثاني: دلالة الإيماء؛ بأن يقال: إنّ الحكم مقترن بوصف لولا كونه علّته؛ لَقبُح اقترانُهُ به، ويدّعىٰ أنّ المقام من قبيله.

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) ذكر المصنف هذه الوجوه في حاشيته علىٰ الفرائد: ٦٠.

. . . .

والفرق بينه وبين الأول: أنّ المدّعىٰ فيه كون الهيئة الوصفيّة ظاهرة في التعليق [علىٰ][1] أيّ وصف كان، بخلاف المقام؛ فإنّ العلّيّة مستفادة من خصوصيّـة كونه بحيث لولا العلّيّة لَلَزم القُبح واللّغويّة.

وفيه أوّلاً: منـع لزوم اللغويّة لولا العلّيّة؛ إذ لعلّه اقترن به للتنبيه علىٰ فسق[2] الوليد.

وثانياً: أنّ مجرّد العلّيّة ما لم تكن منحصرة لم يدلّ[3] علىٰ المدّعىٰ.

ثمّ إنّه قرّر الشيخ في الرسالة[4] مفهوم الوصف بما حاصله: أنّ خبر الوليد له وصفان: ذاتيّ، وهو كونه الخبر الواحد[5]. وعرضيّ، وهو إضافته إلىٰ الفاسق، وإذا كان للشيء وصفان كذلك، وكان الأوّل علّةً كان[6]الأوّل أولىٰ بالذكر، فيفهم أنّ العلّة هو الثاني.

ولا يخفىٰ أنّ هذا جارٍ في كلّ وصف، فلا ربط له ـحينئذٍـ بدلالة الإيماء، فما ذكره المصنّف في الحاشية[7] ـ من أنّه خلط بين تقريري الوصف والإيماء ـ ففي غير المحلّ.

---

(١) إضافة يقتضيها السياق.

(٢) في الأصل: «بفسق».

(٣) كذا، والأصحّ: «لا تدلّ».

(٤) فرائد الأُصول: ٧١/ سطر ٧ ـ ١١.

(٥) كذا، والصحيح: «خبر الواحد».

(٦) في الأصل: «لكان»، والصحيح ما أثبتناه.

(٧) حاشية علىٰ فرائد الأُصول: ٦٠/ سطر ١٥.

جيء به ـ على كون الجائي به الفاسق[1]، يقتضي انتفاءه عند انتفائه.

وأمّا الجواب على ذلك الوجه الجاري في كلّ وصف: فهو أنّه يمكن أن يكون العلّة كليهما، إلّا أنّه ذكر خصوص الثاني لنكتة: وهو التنبيه على فسق الرجل.

مضافاً إلى إمكان كون العلّة هو الذاتي، إلّا أنّه ذكر خبر الفاسق من باب المصداقيّة؛ تنبيهاً[2] على فسقه.

الثالث: دعوى كون التبيّن ظاهراً في الرجحان المطلق، فيدلّ على حجّيّة كلّ خبر مفيد للظنّ الفعلي.

وفيه: أنّه مأخوذ من البيان بمعنى الظهور المساوق للعلم.

الـرابع: أنّ تعليل عدم شيء بوجود شيء ظاهر في تحقّقه لولا هذا الشيء الثاني، كما في المقام؛ حيث علّل عدم قبول الخبر بوجود احتمال مخالفة الواقع عن جهالة، فيدلّ على أنّه على تقدير عدمه ـ كما في خبر العادل ـ يكون القبول متحقّقاً.

وفيه أوّلاً: أنّ المعلّل ليس عدم قبول الخبر، بل عدم قبول نبأ الفاسق، فلا يدلّ على حجّيّة خبر العادل، فتأمّل.

وثانياً: أنّ المعلّل هو اشتراط القبول بالتبيّن[3]، لا عدم القبول، وبينهما فرق واضح.

الخامس: أنّ الظاهر كون الآية في مقام الردع عن كلّ خبر غير حجّة، وحيث اقتصر على خبر الفاسق فيدلّ على حجّيّة نبأ العادل.

وفيه: أنّه لم يُحرَز هذا المقام.

وأمّا ما أجاب به الماتن في الحاشية[4]: من أنّه يكفي فيه عموم التعليل.

---

(١) في إحدى النسخ: «فاسقاً»، وفي الباقي كما أثبتناه.

(٢) في الأصل: «تنبُّهاً».

(٣) في الأصل: «بالتين»، والصحيح ما أثبتناه.

(٤) حاشية على فرائد الأُصول: ٦٠/ سطر ٤.

ففيه: أنّه كذلك لو كان المراد من الجهالة عدم العلم علىٰ أيّ وجه كان، وسيأتي أنّه عدم العلم الخاصّ الذي لا يشمل قول العادل.

المقام الثاني: في الاستدلال بها من قِبَل الشرط، وما يمكن الإشكال به فيه أو استشكل أُمور:

منها: أنّ الشرط ليس له مفهوم.

وفيه: أنه قد ثبت في محلّه وجوده.

ومنها: أنّ ظاهر صيغة الأمر هو الوجوب النفسي ـ كما قرّر في مبحث الأوامر ـ فحينئذٍ لا يدلّ نفيه بمقتضىٰ المفهوم علىٰ حجّيّة خبر العادل ـ لكونه أعمّ منه ومن التوقّف والردّ ـ إلّا بضمّ قياسٍ استثنائي مركّب من منفصلة حقيقيّة وحمليّة؛ بأن يقال: فإمّا يجب القبول أو التوقّف، ولكن الثاني باطل؛ لكونه مستلزماً لأسوئيّة العادل من[1] الفاسق، فينتج أنّه واجب القبول، ولكن لمّا كان بطلان الثاني ممنوعاً؛ لعدم استلزام التوقّف للأسوئية كما هو واضح ـ لم يتمّ دلالة الآية علىٰ الحجّيّة.

وفيه: أنّ ظاهر الصيغة هو النفسي لو لم يكن قرينة شخصيّة أو نوعيّة علىٰ الغيري، وفي المقام كلتا الطائفتين موجودتان:

أمّا الأُولىٰ: فللإجماع أوّلاً علىٰ عدم الوجوب النفسي للتبيُّن في نبأ الفاسق، وظهور العلّة في الغيريّة ـ وهي لزوم مخالفة الواقع عن جهالة أحياناً ـ ثانياً.

وأمّا الثانية: فلأنّ ظاهر عنوان مأخوذٍ في متعلّق حكم وإن كان هو الموضوعيّة، إلّا أنّه قد انعقد ظهور ثانويّ في العلم والظنّ وما يساوقهما من التبيُّن والرجحان في الغيريّة، ولذا لا يفهم العرف من قول القائل: «إذا علمت مجيء زيد

(١) في الأصل: «عن».

فأكرمه» إلّا تعلّق الوجوب بنفس[1] المجيء، لا كون العلم تمام الموضوع أو جزءه، فحينئذٍ لا يحتاج إلىٰ مقدّمة خارجيّة، بل نفس المفهوم جواز العمل بخبر العادل، لكون المنطوق هو عدم جواز العمل [قبل][2] التبيّن.

ومنها: ما قرّبه الماتن في حاشيته علىٰ الرسالة[3]، وهو مركّب من مقدّمات ثلاث:

الأُولىٰ: أنّ القضيّة الشرطيّة علىٰ قسمين:

الأوّل[4]: ماسيق لتحقيق الموضوع؛ بحيث لو لم يكن الشرط لم يتحقّق الموضوع، كما في قولك: «إنْ رُزقت ولداً فاختنه»، فإنّه لولا الارتزاق لم يتحقّق الولد الذي هو موضوع [الاختتان][5].

الثاني: ما لم يكن كذلك، كما في قولك: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فإنّ وجودَ «زيد» الموضوع متحقّقٌ علىٰ تقديري وجود المجيء وعدمه.

والمراد بالموضوع هنا ليس متعلّق الحكم، وهو في المثالين: الاختتان والإكرام، بل ما يضاف إليه هذان في مثل قولك: «اختتان الولد واجب»، و«إكرام زيد واجب».

الثانية: أنّ الآية من قبيل الأوّل؛ لأنّ المراد من النبأ في قوله تعالىٰ: ﴿بِنَبَإٍ﴾ هو خصوص نبأ الفاسق لا طبيعته، ومن المعلوم أنّ نبأ الفاسق لا يتحقّق إلّا بمجيء

(١) في الأصل: «علىٰ نفس».
(٢) في الأصل: «مثل».
(٣) حاشية علىٰ فرائد الأُصول: ٦١/ سطر ٦ - إلى آخر الصفحة.
(٤) في الأصل: «الأُولىٰ».
(٥) إضافة يقتضيها السياق.

الفاسق به.

الثالثة: أنّ هذا القسم من الشرطيّة ليس ظاهراً في التعليق.

وبعبارة أُخرىٰ: ظاهرها بيان تحقّق الموضوع، لا كون تالي كلمة الشرط علّةً منحصرة [لسنخ][1] الحكم؛ حتّىٰ يكون لها مفهوم.

وفيه: منع المقدّمة الثانية؛ إذ هي موقوفة علىٰ كون المراد من النبأ خصوص نبأ الفاسق، ولا قرينة عليه بعد كونه موضوعاً للطبيعة لا بشرط لو كان تنوينه للتمكُّن، أو بقيد الـوحدة المفهوميّة لو كان للتنكير، كما قرّر في محلّه، سوىٰ أُمور:

أحدها: أن يكون قوله: ﴿إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ﴾ قرينة عليه.

وفيه أوّلاً: أنّه يلزم ـحينئذٍـ كون جميع القضايا الشرطيّة محقّقة للموضوع؛ إذ نظيره موجود فيها، مثل قوله: «إن جاءك زيد».

وثانياً: أنّه لا يكون قرينة علىٰ كون المراد من النبأ في قوله: ﴿بنبأ﴾ مستعملاً في الخاصّ، بل أطراف القضايا مأخوذة لا بشرط.

لايقال: إنّه ليس المراد كون الخصوصيّة داخلةً في المستعمل فيه للفظة «بنبأ»، بل المراد أنّ المراد من المجموع هو خصوص نبأ الفاسق.

فإنّـه يقـال: مضـافـاً إلىٰ أنّه موجود في جميع القضايا أنّ المراد من المحقّق للموضوع ما كان الموضوع بما هو مستعملاً فيه لفظـه الدالّ عليه، مع قطع النظر عن تالي «إن»؛ بحيث لم يتحقّق بدون هذا التالي، كما في «إن رُزقتَ ولداً»، لا مـا لم يتحقّق بملاحظة الخصوصيّة الجائية من قبل التالي.

الثاني: أن يكون الدالّ عليه هو التنوين.

---

(١) في الأصل: «لنسخ»، والاستظهار الذي أثبتناه من هامش الأصل هو الصحيح.

. . . .

وقد تقدّم أنّه إمّا للتمكّن[1] أو للتنكير، فلا دلالة فيه علىٰ الخصوصيّة المذكورة.

الثـالث: أن يكون الدالّ عليه هو الضمير العائد من الجزاء المحذوف في المقام، والتقدير هكذا: فتبيّنوا منه، فإنّه راجع إلىٰ نبأ الفاسق.

وفيه أوّلاً: أنّ رجوعه إليه لا يكون قرينة علىٰ أنّ المراد الاستعمالي من كلمة ﴿بنبأ﴾ هو النبأ الخاصّ، بل المراد منه طبيعة النبأ، غاية الأمر لزوم الاستخدام.

وثانياً: منع كونه راجعاً إلىٰ نبأ الفاسق، بل هو ـ أيضاً ـ راجع إلىٰ مطلقه.

هذا، مع أنّه يرد علىٰ الجميع: أنّه لا يبقىٰ سلاسة[2] للكلام علىٰ تقدير إرادة تلك الخصوصيّة من قوله: ﴿بنبأ﴾، ولذا لو صُرّح بها؛ بأن يقال: «إنْ جاء فاسق بنبئه..» إلىٰ آخره، لكان ركيكاً.

الرابع: ما حكي عن بعضٍ: من أنّه لو كان المراد من النبأ هي الطبيعة، دون خصوص خبر[3] الفاسق، للزم ـ فيما كان نبأ في البين قد أخبر به فاسق وعادل ـ وجوبُ التبيّنُ بمقتضىٰ المنطوق، وهو يصير قرينة علىٰ أنّ المراد خصوص نبأ الفاسق؛ حتىٰ لا يلزم ذلك.

وفيه أوّلاً: أنّه يلزم علىٰ تقدير كون الوجوب نفسيّاً، وإلّا فبناءً علىٰ الغيريّة يكون خبر الفاسق من قبيل اللّااقتضاء بالنسبة إلىٰ الحجّيّة، وخبر العادل من قبيل الاقتضاء، ولا تزاحم في البين، كما أنّه علىٰ الوجوب النفسي يصير الأمر بالعكس، ولذا يجب التبيّن في الخبر المفروض علىٰ ما تقدّم من المستدلّ.

(١) كذا، وفي اصطلاح النحويّين: «التمكين».

(٢) في الأصل: «سلاسته»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) في الأصل: «الخبر».

. . . .

وثانياً: أنّ لزومه لا ينحصر في الأوّل، بل يلزم في الثاني أيضاً، كما لا يخفىٰ.

وقد منع المصنّف المقدّمة الثالثة أيضاً، وسيأتي اندفاعه.

ومنها: ما اختاره في الرسالة[١]، وهو ـ أيضاً ـ مركّب من مقدّمات ثلاثة: الأُولىٰ والثانية هما اللتان ذكرناهما سابقاً[٢].

الثالثة: أنّ القضيّة المحقّقة للموضوع وإن كانت ظاهرةً في التعليق، إلاّ أنّ مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ لو كان المراد منه هي السالبة بانتفاء المحمول ـ بأن يراد انتفاء وجوب التبيُّن عند مجيء عادل بخبر ـ لَلَزم ثبوت حكم مفهومي في موضوع آخر غير موضوع المنطوق، ولا بدّ [في][٣] المفهوم كونه مطابقاً في جميع القيود للمنطوق غير الايجاب والسلب، ومنها الموضوع، وقد تقدّم في المقدّمة الثانية: أنّ موضوع المنطوق خصوص نبأ الفاسق.

ويرد عليه: أوّلاً: منع المقدّمة الثانية.

وثانياً: أنّ اشتراط حفظ موضوع المنطوق في المفهوم لو كان المستند فيه تعريفات القوم له، فلا يخفىٰ أنّ في جملتها قولهم: «إنّه حكم غير مذكور»، ومنها قولهم: «إنّه حكم لغير مذكور»، وكلاهما منافيان لما ذكر، لاسيّما الأخير.

ولو كان المستند فيه فهم العرف فهو ممنوع؛ إذ هو يختلف باختلاف الموارد.

وثالثاً: أنّ القول بالظهور في التعليق، وأنّ مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع، لا يجتمعان؛ إذ هو عبارة عن العلّيّة المنحصرة [لسنخ][٤] الحكم، وانتفاءُ شخصه ـ

---

(١) فرائد الأُصول: ٧٢/ سطر ٥ ـ ١٦.

(٢) في الأصل: «سابقة».

(٣) في الأصل: «من».

(٤) في الأصل: «لنسخ»، والصحيح ما أثبتناه.

ولا يخفىٰ أنه علىٰ هذا التقرير(٢١١) لا يرد: أنّ الشرط في القضيّة لبيان تحقّق الموضوع، فلا مفهوم له، أو مفهومه السالبة(٢١٢) بانتفاء الموضوع، فافهم.

نعم، لو كان الشرط هو نفس تحقّق النبأ(٢١٣) ومجيء الفاسق به،

كما في السالبة المذكورة ـ ليس من قبيل المفهوم، بل لو أُريد تعليق الشخص بكلمة «إن» لكان لغواً.

ورابعاً: منع الظهور في التعليق في القضيّة المحقِّقة للموضوع.

وأمّا ما أورد عليه المصنّف بعد الجواب، وتسليم كونها محقّقة للموضوع ـ من أنّها ظاهرة في تعليق [السنخ] [1]، فيدلّ علىٰ المفهوم المطلوب ـ فقد ظهر منها جوابه، وسيأتي أيضاً.

(٢١١) قوله قدّس سرّه: (أنه علىٰ هذا التقرير..) إلىٰ آخره.

إذ في هذا التقرير قد ظهر: كون المراد من النبأ هي الطبيعة من دون قيد كما بيّنّاه بما لا مزيد عليه.

(٢١٢) قوله قدّس سرّه: (فلا مفهوم له أو مفهومه السالبة..) إلىٰ آخره.

الأوّل كما في التقريب الأوّل، والثاني كما في تقريب الشيخ [2] قدّس سرّه.

(٢١٣) قوله قدّس سرّه: (نعم لو كان الشرط هو نفس تحقّق النبأ..) إلىٰ آخره.

وهو موقوف علىٰ كون المراد من النبأ خصوص نبأ الفاسق؛ إذ يصير حاصل مفاد الشرطيّة هكذا: إذا تحقّق نبأ الفاسق...

---

(١) في الأصل: «النسخ»، والاستظهار الذي أثبتناه من هامش الأصل هو الصحيح.

(٢) تقدّم تخريجه قريباً.

كانت القضيّة الشرطيّة مسوقة لبيان تحقّق الموضوع، مع أنه يمكن أن يقال[٢١٤]: إنّ القضيّة ولو كانت مسوقة لذلك، إلّا أنها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبينّ في النبأ الذي جاء به الفاسق، فيقتضي انتفاء وجوب التبينّ عند انتفائه ووجود موضوع آخر، فتدبّر.

ولكنه يشكل[١]: بأنه [٢١٥] ليس لها ها هنا مفهوم، ولو سُلّم أنّ أمثالها ظاهرة في المفهوم؛ لأنّ التعليل بإصابة القوم بالجهالة المشترك بين

---

(٢١٤) قوله قدّس سرّه: (مع أنه يمكن أن يقال..) إلىٰ آخره.

هذا إشارة إلىٰ منع المقدّمة الثالثة في كلا التقريبين.

وحاصل منعها بالنسبة إلىٰ الأوّل: أنّ القضيّة المحقِّقة للموضوع ظاهرة في التعليق.

وبالنسبة إلىٰ الثاني: أنّها ظاهرة في تعليق [السنخ][٢]، فتدلّ علىٰ المطلوب.

ولكن الإنصاف أنّها ظاهرة في كون الفرض بيان الموضوع، وهي عندهم مثل العبارة الوصفيّة، مثل أن يقال: «نبأ الفاسق يجب التبينّ فيه»، ولعلّ الأمر بالتدبّر إشارة إليه.

(٢١٥) قوله قدّس سرّه: (ولكنه يشكل بأنه..) إلىٰ آخره.

هذا إشكال خاصّ بحسب ما ذكرنا.

وحاصله: أنّ عموم العلّة لكلّ خبر وإن كان مُخبره عادلاً، لا يمنع عن انعقاد الظهور المفهومي؛ لأنّه لو كان من باب الحكمة فهو مشروط بعدم القرينة، وعمومها يصلح للقرينيّة، ولو كان بالانصراف أو بالوضع فكذلك أيضاً، ولا أقلّ من كونه ممّا يشكّ في قرينيّته، فيوجب الإجمال.

---

(١) راجع فرائد الأصول: ٧٢/ سطر ٦ - ٧.

(٢) في الأصل: «النسخ»، والصحيح ما أثبتناه.

المفهوم والمنطوق، يكون قرينة علىٰ أنه ليس لها مفهوم.

ولا يخفىٰ أنّ الإشكال إنّما يبتني علىٰ كون الجهالة بمعنىٰ عدم العلم، مع أنّ دعوىٰ أنها بمعنىٰ السفاهة(٢١٦)؛ وفعل ما لا ينبغي

---

(٢١٦) قوله قدّس سرّه: (مع أنّ دعوىٰ أنّها بمعنىٰ السفاهة..) إلىٰ آخره.

لأنّ «الجهالة» وإن كانت بمعنىٰ عدم العلم لغةً مثل الجهل، إلّا أنّ الظاهر كونه عند العرف حقيقة فيما ذكر، ولا يرد عليه سوىٰ ما ذكره الشيخ[1]: من أنّ الإقدام علىٰ قول الوليد ليس سفاهة؛ إذ جماعة من العقلاء لا يقدمون علىٰ ما لا ينبغي إقدام العقلاء عليه.

ويدفع: بأنّ إقدامهم ليس كذلك؛ لعدم علمهم بفسق الوليد، فنبّههم الله تعالىٰ بأنّه من موارد كون الإقدام علىٰ وجه السفاهة.

وقد أُجيب عن العموم المذكور بوجوهٍ أُخر أيضاً:

الأوّل: ما ذكره المصنّف في الحاشية[2]: من أنّ دلالة لفظ «الجهالة» علىٰ العموم ليست بالوضع، بل من باب مقدّمات الحكمة، ولم يحرز مقام البيان، مع أنّ المتيقّن في التخاطب هو الجهل الموجود في خبر الفاسق؛ لكونه المرتبة[3] الأعلىٰ من الجهل الموجود في خبر العادل، وهذا ينحلّ في الحقيقة إلىٰ جوابين.

وفيه: أنّه لا يلزم إحراز هذا المقام وجداناً، بل يكفي عدم إحراز كون المولىٰ في مقام الإجمال أو الإهمال للقاعدة العقلائيّة المحرزة للأوّل.

وأمّا مسألة التيقّن فهي -أيضاً- ممنوعة، مع أنّ المتيقّن مانع عن الإطلاق الجائي من قرينة الحكمة، لا عن الإطلاق العرفي الناشئ من كون المقام مقام البيان

---

(١) فرائد الأُصول: ٧٣/ سطر ١٦ - ١٨.

(٢) حاشية علىٰ فرائد الأُصول: ٦٢/ سطر ٨ - ١٥.

(٣) في الأصل: «مرتبة».

صدوره من العاقل، غير بعيدة.

وعدم القرينة، كما نبهّنا عليه في مبحث الإطلاق.

الثاني: ما ذكره الأُستاذ: من أنّ العلّة ليست عدم العلم مطلقاً، بل ما يتعقّبه الندامة علىٰ تقدير المخالفة؛ لقوله تعالىٰ: ﴿فَتُصْبِحُوا عَلىٰ ما فَعَلْتُمْ نادِمينَ﴾(١)، ومن المعلوم أنّه لا ندامة فيما جعل حجّة، فيكون المفهوم ـحينئذٍـ وارداً علىٰ عموم العلّة؛ لأنّها وإن كانت متحقّقة قبل لحاظ المفهوم؛ لكون غير الحجّة موجباً للندامة، إلّا أنّه ليس كذلك بواسطة لحاظه.

وفيه: أنّ المفروض حصول الندامة في العمل بقول العادل في نفسه، ولمّا كان ذلك متّصلاً بالكلام يكون ثبوت المفهوم دوريّاً؛ إذ هو موقوف علىٰ عدم العموم في العلّة، وهو ـأيضاًـ موقوف علىٰ ثبوته، كما لا يخفىٰ.

نعم لو كان ماله المفهوم منفصلاً عن(٢) العلّة المذكورة لتمّ ما ذكر، والفرض هو [الاتّصال](٣).

الثالث: ما ذكره ـ قدّس سرّه ـ أيضاً: من أنّ العلّة ليست احتمال مخالفة الواقع مطلقاً، بل احتمال خصوص الإضرار بالغير نفساً أو عَرْضاً أو مالاً؛ بشهادة قوله تعالىٰ: ﴿أَنْ تُصيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ﴾(٤) فحينئذٍ يكون عموم تلك العلّة دالّاً علىٰ عدم حجّيّة خبر العادل ـأيضاًـ في مورد التعليل، ولا يجري فيما كان خبرُ عادلٍ متعلّقاً بغير الإضرار المذكور، فيكون حجّةً.

وفيه أوّلاً: أنّ العرف يلغون تلك الخصوصيّة ويحملونها(٥) علىٰ أنّها ذكرت

---

(١) الحجرات: ٦.

(٢) في الأصل: «مع».

(٣) في الأصل: «الانقلاب»، والاستظهار الذي أثبتناه من هامش الأصل هو الصحيح.

(٤) الحجرات: ٦.

(٥) في الأصل: «ويحملونه».

ثمّ إنّه لو سُلّم تماميّة دلالة الآية علىٰ حجّيّة خبر العدل، ربما أُشكل شمول مثلها(٢١٧) للروايات الحاكية لقول الإمام ـ عليه السلام ـ بواسطة أو وسائط، فإنّه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق، الذي ليس إلّا بمعنىٰ وجوب ترتيب ما للمخبَر به من الأثر الشرعي بلحاظ

لكونها واردةً في ذاك المقام، لا لأنّ لها موضوعيّة.

وثانياً: أنّه علىٰ تقدير التسليم لا يكاد يفهم من الآية حجّيّة قول العادل في غير مورد هذا التعليل؛ إذ المفهوم تابع للمنطوق، وبعد ما كان غير الإضرار المذكور غير مشمول له، فكيف ينعقد المفهوم بالنسبة إلىٰ خبر العادل؟!

الرابع: ما خطر ببالي القاصر: وهو أنّ العلّة احتمال مخالفة الواقع المتعقّبة[1] بحصول الندامة علىٰ تقديرها، لا مطلق الاحتمال بشهادة ذيل الآية الشريفة، ولا ندامة علىٰ العمل[2] بقول العادل إذا ظهر الخلاف عند العقلاء، بخلاف العمل بقول الفاسق، فحينئذٍ لا جريان للعلّة في قول العادل.

ولا يرد عليه ما أوردنا علىٰ الثاني؛ لأنّه كان مبنيّاً علىٰ عدم الندامة بعد جعل الحجّيّة من قِبَل المولىٰ، الذي لا دليل عليه سوىٰ المفهوم، فيكون دوريّاً، بخلاف ما ذكرنا، فإنّه مبنيّ علىٰ عدمها في قول العادل في نفسه، كما لا يخفىٰ.

(٢١٧) قوله قدّس سرّه: (**ربما أشكل شمول مثلها..**) إلىٰ آخره.

هذا الإشكال السادس، والتعبير بالمثل إشارة إلىٰ عدم اختصاص هذا الإشكال بالآية، بل هو جارٍ في كلّ دليل، بخلاف الإشكالات الخمسة المتقدّمة؛ فإنّها مخصوصة بالآية، كما لا يخفىٰ.

---

(١) في الأصل: «المتعقّب».

(٢) في الأصل: «للعمل»، والصحيح ما أثبتناه.

نفس هذا الوجوب، فيما كان المخبَر به خبر العدل أو عدالة المخبِر(٢١٨)؛ لأنه وإن كان أثراً شرعيّاً لهما، إلّا أنه بنفس الحكم في مثل الآية بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض.

---

(٢١٨) قوله قدّس سرّه: (فيما كان المخبَر به خبر العدل أو عدالة المخبِر. .) إلىٰ آخره.

وحاصل هذا الإشكال: أنّ حجّيّة قول العادل ـ التي مرجعها إلىٰ وجوب تصديقه ـ مترتّبة علىٰ خبر العادل فيما كان للمخبَر به بهذا الخبر أثر، أو كان نفسه أثراً، فموضوع وجوب التصديق أو الحجّيّة مركّب من أُمور ثلاثة: الخبر، وعدالة المخبِر، وكون المخبَر به ذا أثر:

أمّا الأول: فلأخذه في الموضوع بحسب اللفظ.

وأمّا الثاني: فلأنّ المراد من التصديق ليس هو التصديق الوجداني العلمي؛ حتىٰ لا يحتاج إلىٰ وجود أثرٍ للمخبَر به، بل التصديق التعبُّدي، فلا فائدة في جعل وجوبه إذا لم يكن في البين أثر، وهذا المعنىٰ أمر ارتكازيّ ينصرف إليه الخطاب، فحينئذٍ يكون وجود الأثر مأخوذاً في ناحية الموضوع بحكم الانصراف، وحينئذٍ إذا لم يكن واسطة بيننا وبين الراوي عن المعصوم ـ كما إذا أخبرنا الصفّار: بأنّ الإمام قال: كذا ـ فلا إشكال؛ لتحقّق الأجزاء الثلاثة من غير قِبَل وجوب التصديق المستفاد من الآية.

وأمّا إذا أخبر المفيد بإخبار الصفّار عن الإمام ـ عليه السلام ـ فيشكل؛ إذ المخبَر به بخبر الصفّار وإن كان له أثر، إلّا أنّ المخبَر به بخبر المفيد، وهو إخبار الصفّار، ليس في نفسه ذا أثر.

نعم له أثر من قِبَل الحكم في الآية، وهو وجوب تصديق العادل، فحينئذٍ لا يشمل الآية لخبر المفيد(١) بملاحظة غير أثر وجوب التصديق لعدمه، وبملاحظته

---

(١) كذا والأصحّ: (لا تشمل الآية خبر المفيد. .).

نعم، لو أُنشئ هذا الحكم ثانياً، فلا بأس (٢١٩) في أن يكون بلحاظه أيضاً؛ حيث إنه صار أثراً بجعل آخر، فلا يلزم اتّحاد الحكم

يلزم اتّحاد الحكم والموضوع؛ إذ المفروض كون هذا الأثر حكماً في «صدّق العادل»، وأخذه موضوعاً مستلزم للمحذور المذكور، وهو ـأيضاًـ مستلزم لتقدّم الشيء علىٰ نفسه؛ إذ هو ـ بما هو حكم ـ متأخّر، وبما هو موضوع متقدّم، وهو المحذور الذي أبطل الدور المصطلح.

وكذا الكلام بعينه إذا أخبر العادل بعدالة مخبِر، فإنّه يلزم المحذور المذكور وإن لم يكن بين هذا المخبِر الذي أخبرنا بعدالته واسطة؛ إذ العدالة التي أخبرنا بها ليس لها أثر في نفسها[1]، وبملاحظة أثر وجوب التصديق المستفاد من الآية يلزم كونه حكماً وموضوعاً؛ إذ وجوب تصديق العادل المذكور في خبره مستفاد من نفس الآية، مع كونه موضوعاً لوجوب التصديق بالنسبة إلىٰ المخبر بالعدالة الذي هو ـأيضاًـ مستفاد منها، كما لا يخفىٰ.

(٢١٩) قوله قدّس سرّه: (نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانياً فلا بأس..) إلىٰ آخره.

لعدم لزوم المحذور المذكور حينئذٍ؛ إذ الدليل يشمل خبر الصفّار لتحقّق أجزاء موضوعه في نفسه كما تقدّم، وبعده يكون خبر الصفّار ـأيضاًـ ذا أثر، وهو وجوب تصديقه المستفاد من هذا الدليل، والدليل الثاني يثبت حجّيّة قول المفيد لكون المخبَر به ـ وهو إخبار الصفّار ـ ذا أثر بالدليل الأوّل، فلا يلزم الاتّحاد، ولكنّه يتمّ إذا كان الواسطة واحدة، وأمّا إذا كانت اثنين، كما إذا أخبر الشيخ بخبر المفيد في المثال المذكور فلا؛ إذ الدليل الأوّل يشمل خبر الصفّار كما تقدّم، والدليل الثاني لو شمل خبر المفيد فقط فلا طريق إحراز لنا إلىٰ هذين الخبرين، [ولو][2] شمل معه

---

(١) في الأصل: «نفسه».

(٢) في الأصل: «وإنْ».

والموضوع، بخلاف ما إذا لم يكن هناك إلّا جعل واحد، فتدبّر.

خبر الشيخ -أيضاً- للزم الاتّحاد المذكور؛ إذ شموله له فرع كون المخبَر به بهذا الخبر ذا أثر، وهو خبر المفيد، والمفروض كونه ذا أثر بنفس الدليل الثاني أيضاً، فحينئذٍ يكون وجوبُ التصديق المستفاد من الدليل الثاني حكماً وموضوعاً، وحينئذٍ إذا كان الواسطة واحدة يحتاج إلىٰ دليلين كما في المثال الأوّل، وإن كانت اثنتين يحتاج إلىٰ ثلاثة. . وهكذا.

ولعلّ الأمر بالتدبّر إشارة إلىٰ ماذكر:من أنّ وجود دليل ثانٍ لا يكفي في جميع الموارد، كما هو قضيّة إطلاق العبارة، بل لابدّ من زيادة الدليل حسب زيادة الواسطة علىٰ الترتيب الذي ذكرناه، وقد صرّح به في أثناء درسه في الدورة الأخيرة.

ولكن الأُستاذ - قدّس سرّه - قال: (إنّه يمكن التصحيح بدليلين مطلقاً).

وحاصله: أنّ خبر الشيخ لو كان مشمولاً للدليل الثاني، كما هو شامل لخبر المفيد، للزم المحذور، ولكن نقول: إنّه مشمول للدليل الأوّل.

وبعبارة أُخرىٰ: الدليل الأوّل شامل لخبر الصفّار وخبر الشيخ، والثاني لخبر المفيد، ولا يلزم المحذور؛ لأنّ وجوب تصديق المفيد من الثاني، ووجوب تصديق الشيخ من الأوّل، فلا يلزم اتّحاد الحكم والموضوع في دليل واحد.

لا يقال: كيف يشمل الدليل الأوّل لخبر الشيخ(١)، مع أنّه ليس للمخبَر به بهذا الخبر أثر في زمان صدور الدليل الأوّل، وهو إخبار المفيد؛ لأنّه صار ذا أثر شرعيّ بالدليل الثاني حسب الفرض؟!

نعم هو شامل لخبر الصفّار؛ لكون المخبَر به فيه ذا أثر في ذاك الزمان فعلاً.

فإنّه يقال: إنّ الموضوع - [و](٢) هو الأثر - أعمّ من الفعليّة وما بالقوة.

---

(١) كذا، والصحيح: «خبر الشيخ».

(٢) إضافة يقتضيها السياق.

ويمكن الذبّ عن الإشكال[1]: بأنه إنّما يلزم إذا لم يكن القضيّة طبيعيّة(٢٢٠)، والحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر، بل بلحاظ أفراده، وإلاّ

وبعبارة أُخرىٰ: أنّ القضيّة مأخوذة بنحو الحقيقيّة، وعدم شموله لخبر المفيد إنّما هو للزوم الاتّحاد، لا لأنّه لا يشمل لما بالقوة[2]، وحينئذٍ لو فرض واسطة ثالثة ندرجها[3] في الدليل الثاني، ولو فرض رابعة ندرجها[4] في الدليل الأوّل أيضاً، وهكذا. انتهىٰ.

الملاك فيما ذكره: كون الخبر الأوّل والذي بعده ـ بواسطة واحدة ـ مشمولين للدليلين الأوّل والثاني، وما بعده كذلك [مشمول][5] للدليل الثاني، وهكذا إلىٰ أن ينتهي عدد الوسائط.

ولكنه غير وافٍ بدفع الإشكال؛ وذلك لأنّ وجوب تصديق الشيخ ـ في المثال المتقدّم ـ موضوعه وجوب[6] تصديق المفيد، وموضوعه وجوب تصديق الصفّار، ومن الضروري كون موضوع الموضوع موضوعاً، فحينئذٍ يكون وجوب تصديق الصفّار موضوعاً لوجوب تصديق الشيخ، والمفروض استفادة كليهما من الدليل الأوّل، فيتّحد الحكم مع موضوعه فيه، كما لا يخفىٰ.

ومنه يظهر ما في تصحيح الخبر الرابع.. وهكذا، وقد اعترف ـ قدّس سرّه ـ بما ذكرنا بعدما أشكلتُ عليه.

(٢٢٠) قوله قدّس سرّه: (**إذا لم يكن القضيّة طبيعيّة**..) إلىٰ آخره.

بيانه الإجمالي: أنّ الملحوظ في ناحية الموضوع لو كان خصوصيّات الأثر ـ ومنها

---

(١) كذا، وهو خطأ شائع، والصواب: «ويمكن دفع الإشكال».

(٢) كذا، والصحيح: «ما بالقوّة».

(٣ و٤) كذا، والصحيح: «أدرجناها».

(٥) في الأصل: «مشمولين»، والصحيح ما أثبتناه.

(٦) في الأصل: «ووجوب».

فالحكم بوجوب التصديق يسري إليه سراية حكم الطبيعة إلىٰ أفراده[1]، بلا محذور لزوم اتّحاد الحكم والموضوع.

وجوب التصديق ـ للزم المحذور المتقدّم، وإن كان الملحوظ هو طبيعة الأثر ـ لا الطبيعي المعقولي، بل الطبيعي الأُصولي، وهو الطبيعة بشرط الوجود السِّعِيّ الخارجي ـ فلا محذور، بل الموضوع غير الحكم، فحينئذٍ يكون المتقدّم الطبيعة، والمتأخّر هو الفرد منها، فحينئذٍ يسري حكم الطبيعة إلىٰ كلّ أثر ولو كان نفس وجوب التصديق، ولو فرض في موردٍ عدم الأثر للمخبر به غير وجوب التصديق، لوجب ترتيبه بحكم الآية.

ولكنّه قد أورد الاستاذ ـ قدّس سرّه ـ عليه بوجهين:

الأوّل: أنّ ما ذُكر دافع للإشكال عن مقام الإثبات، ولكن يقع في مقام الثبوت إشكال لا يدفع بما ذكر، وهو: أنّه يلزم حينئذٍ عروض الشيء لنفسه؛ لأنّ وجوب التصديق لخبر الصفّار معروض لوجوب تصديق الشيخ؛ لكونه مأخوذاً في موضوعه.

وفيه أوّلاً: أنّه لا يختصّ باستفادة كليهما من دليل واحد، بل يجري فيما كان الاستفادة بدليلين.

وثانياً: أنّ وجوب التصديق المنشأ بإنشاء واحد منحلّ إلىٰ وجوبات عديدة حسب تعدّد أفراد الخبر، كما هو الحال في «أكرم العلماء»، فحينئذٍ يكون المعروض فرداً، والعارض فرداً آخر، وهذا ليس من عروض الشيء لنفسه.

الثاني: أنّ العارض متأخّر رتبةً عن المعروض، فحينئذٍ يكون الوجوبان المفروضان مختلفي الرتبة، ولا بدّ في ذلك من سبب، فحينئذٍ لو قلنا: بأنّ الأحكام منتزعة من[2] الإرادات الواقعيّة، وأنّ الإنشاءات مأخوذة من باب الطريقيّة

---

(١) كذا، والصحيح: «أفرادها».

(٢) في الأصل: «في».

هذا مضافاً إلىٰ القطع بتحقّق ما هو المناط(٢٢١) في سائر الآثار في

وهذا[٣] لو علم بها من طريق آخر أيضاً لحكم بوجودها، ولو لم يعلم بها لكان الأحكام موجودة في الواقع ـ فهو؛ إذ سبب اختلاف الوجوبين اختلاف الإرادتين في الرتبة.

وأمّا إذا كان العلّة لها نفس الإنشاء، كما هو مذهب المصنّف، فيقال: كيف وقع الاختلاف مع كون تلك الوجوبات التصديقيّة من إنشاء واحد؟! انتهىٰ.

وفيه: أنّ الإنشاء الواحد لو كان علّةً مستقلّـةً لجميع تلك الوجوبات لورد الإشكال، وأمّا لو كان علّةً مستقلّةً للأوّل وجزءَ علّةٍ لما بعده فلا، كما في المقام، فإنّ الإنشاء علّة كذلك بالنسبة إلىٰ خبر الصفّار، وأمّا بالنسبة إلىٰ خبر المفيد فهو جزء علّة، والجـزء الآخـر هو وجـوب تصـديق الصفّـار؛ لكونه مأخوذاً في موضوعه، والاختلاف في الرتبة حصل من قِبَل ذلك الجزء، وذلك نظير علّيّة الباري لمعلـولات طوليّة، فإنّه نشأ من كون الأوّل بعد اللاحق، كما بُيّن في المعقول، ولولا ما ذكرنا لما صحّ الاختلاف فيما كان المنشأ لـلأحكام هو الإرادات أيضاً؛ لكون الخبر والمخبِر به عادلاً من أجـزاء العلّة، ومن المعلوم أنّ الخبريّة وعدالة المخبِر في كلا الخبرين في عرض واحد.

والحلّ: أنّ اختلاف جزءي علّتين في الرتبة كافٍ في اختلاف رتبتي المعلولين؛ ولو فرض سائر أجزاء علّتيهما في عرض واحد.

وقد اعترف بما ذكرنا بعد الدرس بعد مباحثة طويلة بيننا، وأكثر الاستحسان عليه.

(٢٢١) قوله قدّس سرّه: **(مضافاً إلىٰ القطع بتحقّق ما هو المناط..)** إلىٰ آخره.

وهو كون المخبَر به ذا أثر، ولا تفاوت فيه بين المقامين، غاية الأمر أنّ اللفظ غير شامل لأحدهما؛ لمانع خارجي، وهو لزوم الاتّحاد.

---

(١) كذا، والأنسب: «وهي».

هذا الأثر ـ أي وجوب التصديق ـ بعد تحقّقه بهذا الخطاب، وإن كان لا يمكن أن يكون ملحوظاً[1] لأجل المحذور.

وإلىٰ عدم القول بالفصل[٢٢٢] بينه وبين سائر الآثار؛ في وجوب

وأورد عليه الأُستاذ: بأنّه يصحّ بناءً علىٰ كون الأحكام منتزعة من الإرادات؛ إذ يستكشف ـحينئذٍـ أنّ الإرادة موجودة في ذاك الأثر أيضاً، فينتزع الوجوب، وأمّا علىٰ كون منشأ الانتزاع هو الإنشاء فلا؛ إذ المفروض أنّه ليس في البين إلّا إنشاء واحد، بل المفروض أنّ الإنشاء الواصل غير ممكن الشمول لهذا الأثر.

وفيه: أنّه بناءً عليه ـأيضاًـ يستكشف إنشاء آخر واحد، أو متعدّد بحسب تعدّد الوسائط.

وما ذكر من أنّ المفروض ليس في البين إلّا إنشاء واحد، ممنوع، بل المفروض أنّ الإنشاء الواصل واحد، ولا ينافي تعدّده واقعاً، فيكون وصوله[2] بهذا الإنشاء الواصل؛ للقطع بالمناط.

(٢٢٢) قوله قدّس سرّه: (وإلىٰ عدم القول بالفصل..) إلىٰ آخره.

وأورد عليه الأُستاذ: بأنّ عدم القول به لا يكفي، بل النافع هو القول بعدم الفصل، وتحقّقه غير معلوم في المقام.

وفيه: أنّ الظاهر أنّ عدم القول بالفصل المتحقّق في المقام علىٰ نحوٍ يقطع بإجماعهم علىٰ عدم الفصل، لا من باب اتّفاق عدم القول بالفصل.

إلّا أنّه يرد عليه: أنّ هذا الإجماع غير حجّة بعد احتمال كون مدركه أحد الوجهين المتقدمين، أو العلم به، فلا يكون دليلاً علىٰ حدة، ولعلّ أمره بالفهم إشارة إلىٰ ما ذكرنا.

---

(١) في أكثر النسخ: «تكون ملحوظة»، والصحيح ما أثبتناه من بعض النسخ المعتمدة.

(٢) في الأصل: «أصوله»، والصحيح ما أثبتناه.

الترتيب لدىٰ الإخبار بموضوع صار أثره الشرعي وجوب التصديق، وهو خبر العدل، ولو بنفس الحكم في الآية[1]، فافهم.

ولا يخفىٰ أنّه لا مجال ـ بعد اندفاع الإشكال بذلك ـ للإشكال في خصوص الوسائط[223] من الأخبار ـ كخبر الصفّار المحكي بخبر

---

(٢٢٣) قوله قدّس سرّه: (بعد اندفاع الإشكال بذلك للإشكال في خصوص الوسائط. .) إلىٰ آخره.

وهذا إشكال سابع أورده الشيخ[2] بعد الإشكال المتقدّم من قبل الأثر، الذي ضرب عليه القلم في عبارة الرسالة.

وملاكه الإشكال من قبل الخبريّة؛ وذلك لأنّ موضوع وجوب التصديق خبر العادل، ومن المعلوم أنّ الحكم متوقّف علىٰ موضوعه، فيتوقّف علىٰ الخبريّة، ولو شمل الخبر مع الواسطة للزم توقّف الخبريّة علىٰ وجوب التصديق؛ إذ لا خبريّة لغير الخبر الواصل إلينا، بعد ملاحظة وجوب التصديق المستفاد من الآية.

وبعبارة أُخرىٰ: يلزم ـ علىٰ تقدير الشمول لما ذكر ـ توقّف تحقّق بعض أفراد العامّ علىٰ ثبوت حكمه لبعض آخر، مثل قول القائل: «كلّ خبري صادق لو فرض شموله لنفسه أيضاً، وذلك دور واضح.

ثمّ إنّ هذا الإشكال مع الإشكال المتقدّم متباين ملاكاً؛ لأنّه من قِبَل مأخوذيّة الخبر في [موضوع][3] الحكم، وذلك من قِبَل أخذ الأثر فيه.

ومحذوراً[4]؛ إذ المحذور في المقام هو الدور، وفي ذلك هو اتّحاد الحكم والموضوع وإن كان محذوريّة كلٍّ من الأمرين من جهة لزوم تقدّم الشيء علىٰ نفسه،

---

(١) وردت في بعض النسخ هنا كلمة «به»، ولم ترد في أكثرها.

(٢) فرائد الأُصول: ٧٥/ سطر ١٠ ـ ٢٣.

(٣) في الأصل: «موضع».

(٤) عطفاً علىٰ قوله: «متباين ملاكاً»؛ أي ومتباين محذوراً.

المفيد مثلاً ـ: بأنّه لا يكاد يكون خبراً تعبّداً إلّا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد، فكيف يكون هذا الحكم المحقّق لخبر الصفّار تعبّداً ـ مثلاً ـ حكماً له أيضاً؟! وذلك لأنه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعيّ حقيقة[٢٢٤] بحكم الآية، وجب ترتيب أثره عليه عند إخبار العدل به، كسائر ذوات الآثار من الموضوعات؛ لما عرفت من شمول

هو مشترك بينهما، ولكن النسبة بينهما مورداً عموم من وجه؛ لجريانه دون المتقدّم في خبر الصفّار في المثال المتقدّم، وجريانه دون هذا الإشكال في خبر الشيخ، وجريان كليهما في خبر المفيد.

(٢٢٤) قوله قدّس سرّه: (وذلك لأنه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعي حقيقة..) إلىٰ آخره.

وبيان: اندفاع هذا الإشكال يتوقّف علىٰ أُمور:

الأوّل: أنّ موضوع وجوب التصديق هو الخبر الواقعي؛ لكون الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعيّة، فكما يكون الموضوع في قوله: «حُرّمت عليكم الخمر» هو الخمر الواقعي، فكذلك في المقام يكون هو الخبر الواقعي، فكلّ خبر واقعيّ محكوم بهذا الحكم؛ سواء أُحرز ذلك بعلم أو علميّ أو لا، غاية الأمر أنّه في الأخير ليس الدليل حجّة فيه؛ لكون التمسّك به تمسّكاً بالدليل في الشبهات المصداقيّة.

الثاني: أنّ تحقّق الخبر الواقعي لا يكاد يحصل لوجوب تصديق من أُخبر به، بل السبب له هو إرادة مخبره مع سائر شرائطه، وهذا واضح.

الثالث: أنّ الخبر التعبّدي عبارة عن وجوب تصديق المشكوك؛ مثلاً: إذا أخبر الشيخ بخبر المفيد، فمعنىٰ كون خبر المفيد خبراً تعبّديّاً: وجوب تصديق المشكوك المذكور، وإلّا فليس الخبريّة قابلة للجعل، وذلك مثل الخمر التعبّدي؛ فإن معناه حرمة المشكوك.

مثل الآية للخبر الحاكي للخبر بنحو القضيّة الطبيعيّة، أو لشمول

إذا عرفت ذلك، فإن أراد توقّف الخبريّة الواقعيّة في الوسائط على وجوب تصديق الشيخ -قدّس سرّه- فالقضيّة الثانية ممنوعة؛ لما عرفت في[1] الأمر الثاني من أن تحقّق الخبر الواقعي ليس موقوفاً عليه، بل هو إمّا حاصل أو لا، وجب تصديق الشيخ أو لا.

وإن أُريد توقّف الخبريّة التعبّديّة فيها عليه فهو مسلّم؛ لأنّ وجوب تصديق خبر المفيد المشكوك ـ الذي هو بمعنى الخبر التعبّدي ـ موقوف على وجوب تصديق الشيخ، إلّا أنّ القضيّة الأُولى ـ الحاكمة بأنّ الحكم موقوف على موضوعه، فيكون وجوب التصديق موقوفاً على الخبريّة ـ حاكمة بتوقّف وجوب التصديق على الخبر الواقعي، كما عرفت في الأمر الأوّل، لا على الخبريّة التعبّديّة التي هي فرد من وجوب التصديق على ما عرفت من الأمر الثالث، فيتغاير[2] الموقوف والموقوف عليه.

لايقال: إذا فرض أنّ وجوب تصديق خبر المفيد موقوف على وجوب تصديق الشيخ، وقد تقدّم في تقريب الإشكال الأوّل: أنّ وجوب تصديق الشيخ موقوف على وجوب تصديق المفيد؛ لكونه مأخوذاً في موضوعه، يلزم[3] الدور أيضاً.

فإنّه يقال: إنّ التوقّف في الأوّل خارجيّ، وفي الثاني ذهنيّ، نظير تقدّم الصلاة على الوجوب، فيتغاير[4] الموقوف والموقوف عليه، فافهم.

وقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ حلّ الإشكال من هذه الجهة ليس موقوفاً على حلّ إشكال الأثر، كما يوهمه ظاهر العبارة وعبارة حاشيته على الرسالة[5]؛ إذ صرف كون المخبر به بخبر الشيخ ـ وهو خبر المفيد ـ ذا أثرٍ شرعيّ، وشمول الآية لخبر الشيخ

---

(١) في الأصل: «من».

(٢ و٣) في الأصل: «فتغاير»، والصحيح ما أثبتناه.

(٤) في الأصل: «للزم»، والصحيح ما أثبتناه.

(٥) حاشية على فرائد الأُصول: ٦٦/ سطر ٤ ـ ١٦.

الحكم فيها له مناطاً، وإن لم يشمله لفظاً، أو لعدم القول بالفصل،

بتنقيح المناط أو الوجهين الأخيرين، لا يندفع به لزوم الدور في شمول الآية لخبر المفيد، بل هو مندفع بما[1] ذكرنا سابقاً. نعم يندفع به لزوم اتّحاد الحكم والموضوع.

ثمّ إنّ هذا الإشكال كما لا يندفع بما ذكره ـقدّس سرّهـ لا يندفع بما ذكره الشيخ من الوجوه الأربعة؛ إذ الأوّل هو النقض بنفوذ الإقرار بالإقرار وإخبار العادل بعدالة[2] مخبرٍ بالإجماع، مع أنّ إشكال الدور يلزم علىٰ فرض شمول إقرار العقلاء للإقرار الأوّل الذي أقرّ به، وفرض شمول صدق العادل لخبر المخبر الذي أخبر بعدالته، كما لا يخفىٰ.

وفيه: أنّ الكلام فيما لم يكن في البين إلّا دليل واحد لفظيّ، وأمّا إذا كان هناك إجماع في البين، أو إجماع ودليل لفظيّ، كما في المقام، فلا إشكال:

أمّا في الأخير فواضح.

وأمّا في الأوّل فلأنّ الإجماع لكونه لُبّيّاً ينحلّ إلىٰ دليلين، وقد عرفت التصحيح بدليلين.

والثاني أنّ الممتنع هو توقّف فرديّة بعض أفراد العامّ علىٰ ثبوت حكم العامّ علىٰ ثبوت حكم العامّ لباقي الأفراد، لا توقّف العلم بالفرديّة:

والأوّل: كما في قولك: «كلّ خبري صادق» لو فرض شموله لنفسه.

والثاني: كما في المقام؛ فإنّ الموقوف علىٰ وجوب تصديق الشيخ هو العلم بخبريّة خبر المفيد، لا نفس الخبريّة.

وفيه: أنّه إن كان المراد العلم بالخبريّة الواقعيّة فهو غير حاصل بوجوب تصديق الشيخ.

(١) في الأصل: «لما».

(٢) في الأصل: «بعادلة».

فتأمّل جيداً.

وإن كان المراد العلم بالخبريّة التعبّديّة التي هي بمعنىٰ وجوب التصديق.

ففيه: أنّ الموقوف -حينئذٍ- نفس الخبريّة التعبّديّة، لا العلم بها، كما تقدّم سابقاً، فراجع.

والثالث: تنقيح المناط، وأنّه لا فرق بين خبر وخبر ولو كان اللفظ قاصر الشمول للبعض.

وفيه: أنّ المناط منقّح بين أفراد الخبر الواقعي، لا بينه وبين الخبر التعبّدي الغير الشامل له اللفظ حسب الفرض.

ومنه يظهر ضعف الجواب الرابع من أنّ الخبر الذي هو موضوع للحكم أُخذ بنحو الطبيعي، والخصوصيّات ملغاة؛ إذ طبيعة الخبر لا تشمل[1] إلّا لما هو من أفراده، وأفراده هي الأخبار الواقعية، لا الأخبار التعبدية.

ثم إنّه قد نقل المصنّف في الحاشية[2] عن بعض أعاظم عصره جواباً عن إشكال الأثر.

وحاصله: أنّه من المقرّر في محلّه: أنّ الفرق بين الأصل والأمارة أنّه في الأوّل لا بدّ من ترتبّ أثر علىٰ مؤدّاه بلا واسطة، وفي الثاني يكفي وجود أثر في البين ولو بوسائط عديدة، فحينئذٍ لو كان قول العادل حجّةً من باب الأصليّة يرد الإشكال المذكور؛ إذ لا أثر للمخبر به بخبر المفيد، وهو خبر الصفّار بلا واسطة، بخلاف ما كان حجّةً من باب الطريقيّة؛ فإنّه وإن لم يكن لخبر الصفّار أثر إلّا أنّه منتهٍ[3] بالأَخرة إلىٰ الأثر، وهو ما دلّ عليه قول الإمام عليه السلام.

ولا يخفىٰ أنّ هذا الجواب لو تمّ لانحلّ به إشكال الدور أيضاً؛ إذ وجوب

---

(١) في الأصل: «لا يشمل».

(٢) حاشية علىٰ فرائد الأُصول: ٦٥ ـ ٦٦.

(٣) في الأصل: «منتهي».

ومنها: آية النفر، قال الله تبارك وتعالىٰ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ

تصـديق المفيد موضوعه ـ وهو الخبريّة ـ حاصل بالوجدان، فلا دور، فإذا انتهىٰ بالأخرة إلىٰ أثرٍ شرعيّ فلا حاجة ـحينئذٍـ إلىٰ شمول الدليل لخبر الصفّار حتّىٰ يقال: إنّ الحكم موقوف علىٰ موضوعه، وهو ـأيضاًـ ثابت بوجوب التصديق، بل يشمل الدليل لقول[1] المفيد فقط المنتهي إلىٰ أثرٍ شرعيّ.

وفيه: ما لا يخفىٰ من الضعف؛ فإنّ الأمـارة وإن كانت حجّة بعد فرض الإطلاق في دليل حجّيّتها، وإلّا تكون كالأصل ـ كما قرّر في محلّه ـ إذا كانت منتهية إلىٰ أثرٍ شرعيّ ولو بوسائط عديدة، إلّا أنّه إذا كان الانتهاء[2] بتوسّط لازم أو ملازم أو ملزوم أو مقـارن؛ بحيث إذا فرض القطع بمتعلّقها يكون موجباً للقطع بهذه الأُمور الملزومة لحكم شرعيّ، كالأمارة القائمة علىٰ حياة زيد بقاءً، الملزوم للنبات الملزوم لحكـمٍ شرعيّ، وأمّا في المقام فليس كذلك؛ إذ المخبَرُ به بخبر المفيد خبرُ الصفّار، وهو لا يستلزم قول الإمام ـ عليه السلام ـ: «إنّ الجمعة واجبة»؛ لاحتمال تعمّده للكذب ـ العياذ بالله ـ أو لاشتباهه، ولا ملازماً له[3] ولا ملزوماً له ولا مقارناً [له][4] إذ لو كان كذلك لحصل القطع بقول الإمام ـ عليه السلام ـ علىٰ تقدير القطع بقول الصفّار، وليس كذلك.

وقس علىٰ ذلك ما إذا كانت الواسطة أزيد من واحدة، ولهذا يشترط في كلّ واحدة من الوسائط شرائط حجّيّة الخبر من العدالة وغيرها؛ إذ علىٰ تقدير تحقّق أحد الأنحاء الأربعة لم يبقَ إليه حاجة، بل يكفي اجتماعها في الخبر الواصل إلينا؛ لأنّه

---

(١) كذا، والصحيح: «قولَ».

(٢) الأجـود في العبارة: (ولو بوسائط عديدة، لكن بحيث يكون الانتهاء...)، و«إذا» في عبارة الأصل وصليّة.

(٣) كذا، والأصحّ في العبارة: (كما لا يكون ملازماً له..).

(٤) في الأصل: «معه».

مِنهُمْ طائِفَةٌ﴾[1] الآية.

إخبار عن المخبَر به الأوّل بالمطابقة، وعن غيره بالملازمة.

وأضعف من هذا الجواب ما في تقريرات بعض من عاصرناه[2]: من دفع الإشكال بذلك علىٰ القول بكون المجعول في الأمارة الطريقيّة، وتسليمه علىٰ القول بكون المجعول هو المؤدّىٰ، الذي هو منشأ انتزاعٍ للحجّيّة؛ إذ فيه ـ مضافاً إلىٰ ما تقدّم ـ عدمُ الفرق بين القولين علىٰ تقدير أحد الأنحاء الأربعة المتقدمة.

ثمّ إنّ هنا إشكالات أُخر ـ غير السبعة المتقدّمة كثيرة، إلّا أنّ القابل منها للذكر هو الذي جعله في الرسائل آخر الإشكالات[3].

وحاصله: أنّ الفاسق في اللغة هو الخارج عن طاعة الله ولو بارتكاب صغيرة، فحينئذٍ يكون المفهوم حجيّة قول المعصوم ومن يكون تاليه مثل سلمان وأمثاله.

وأجاب الشيخ في الرسالة عنه بوجوه[4]:

الأوّل: أنّ المراد منه هو الكافر: لأنّه قد كثر استعماله في الكتاب عند المقابلة بالإيمان، وكثرة الاستعمال موجبة لانصرافه إلىٰ خصوص هذا الفرد.

وفيه أوّلاً: منع الكثرة إذ مقابلته معه في موارد قليلة جدّاً.

وثانياً: منعها بحيث توجب الانصراف.

وثالثاً: أنّه ينفع إذا كان نزول الآية بعد تحقّق الكثرة، وهو غير معلوم.

ورابعاً: أنّه مخالف لمورد الآية؛ لأنّ الوليد لم يكن كافراً، فتأمّل.

الثاني: أنّ المراد به الخارج عن طاعة الله بالمعاصي الكبيرة الثابت تحريمها في زمان نزول الآية، فالمرتكب للصغيرة غير داخل تحت إطلاق الفاسق في عرفنا[5]

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) فوائد الأُصول ٣: ١٨٠ ـ ١٨١.

(٣) فرائد الأُصول: ٧٧/ سطر ٧ ـ ٩.

(٤) فرائد الأُصول: ٧٧/ سطر ١١ ـ ١٥.

(٥) في الأصل: «عرف»، والصحيح ما أثبتناه من المصدر.

وربما يستدلّ بها من وجوه:

المطابق للعُرف السابق. انتهىٰ بلفظه.

لايخفىٰ أنّ ظاهر الصدر مع ظاهر الذيل متهافتان؛ لأنّ ظاهر الأوّل دعوىٰ كون الآية ناظرة إلىٰ حصول الخروج بالمعاصي، الثابت[1] تحريمها في زمان النزول، ولا دَخْل له في صيرورته منقولاً في ذلك الزمان وعدمها.

وظاهر الثاني دعوىٰ العلم بحصول النقل في ذلك الزمان إلىٰ زماننا هذا.

ويرد علىٰ الأوّل: أنّ القضيّة المذكورة ليست من القضايا الخارجيّة، بل من القضايا الحقيقيّة، فحينئذٍ لا يقدح عدم ثبوت حرمة الصغار من المعاصي في زمان النزول في صدق الخروج بعد ثبوت حرمتها كما لا يخفىٰ.

مضافاً إلىٰ أنّه لم يثبت ثبوت المعاصي الكبيرة قبل الآية، والصغائر بعدها، بل المعلوم عدمه.

وبعبارة أُخرىٰ: كان جملة من كلتا الطائفتين قبلها، وجملة منها بعدها.

وعلىٰ الثاني: منع تحقّق النقل في زماننا، بل هو حقيقة في مطلق الخارج عن الطاعة فيه، ولذا يصدق علىٰ من يرتكب الصغيرة من دون رعاية علاقة في البين.

مضافاً إلىٰ أنّه لو سُلِّم فلا نُسلّمه في زمان النزول، غاية الأمر الشكّ فيه، فحينئذٍ يكون المحكّم أصالة عدم النقل إلىٰ زمان اليقين علىٰ تقدير كونه حجّةً فيما شُك في تأخّره، كما هو التحقيق، أو التوقّف علىٰ تقدير عدم حجّيّة الأصل المذكور، وعلىٰ أيّ تقدير لا مجال لتسرية اللاحق إلىٰ السابق.

الثالث: قوله تعالىٰ: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبائِرَ ما تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ﴾[2].

---

(١) في الأصل: «الثابتة».

(٢) النساء: ٣١.

. . . .

وفيه: أنّ معنىٰ التكفير هو العفو عن العقوبة، وهو لا يوجب عدم صدق الخروج عن الطاعة، الذي عُلّق عليه عدم الحجّيّة في المنطوق.

الرابع: أنّ من عُلم توبته عن الذنب لا يصدق عليه الخارج عن طاعته.

وأورد عليه المصنّف في الحاشية[1] بنظير ما يرد علىٰ سابقه.

وفيه: أنّه فرق بين المقامين؛ إذ الظاهر أنّ الندامة المعتبرة في التوبة كما أنّها مسقطة للعقوبة، كذلك موجبة لتبدُّل العنوان عند أهل العرف، وإلّا يلزم[2] صدق العنوان علىٰ من خرج عنها في أوّل بلوغه بارتكاب معصية ولو تاب بعده، وحصل له ملكة العدالة الرادعة عن كلّ معصيّة، ولم تتحقّق فعلاً إلىٰ آخر عمره، وهو كما ترىٰ، بخلاف التكفير باجتناب الكبائر؛ فإنّه مُسقط[3] للعقاب فقط؛ لعدم حصول الندامة.

والإنصاف: تماميّة الجواب المذكور، إلّا أنّه غير نافع في كلّيّة المطلوب، وهو حجّيّة قول العادل الاصطلاحي.

ثمّ إنّ المصنّف قد أجاب في الحاشية[4]: بمنع حصر المفهوم في المعصوم ومن يكون تاليه، بل من بُلّغ الحكم ولم يعصِ بعدُ ـ أيضاً ـ داخل فيه.

وفيه أوّلاً: أنّ هذا المصداق نادر جدّاً، ولو كفىٰ ذلك لكفىٰ دخول من يتلو المعصوم أيضاً.

لا يقال: إنّه بناءً علىٰ دخول الفرد المذكور يمكن إثبات الحجّيّة في العادل

---

(١) حاشية علىٰ فرائد الأُصول: ٦٧/ سطر ١٠ ـ ١١.

(٢) في الأصل: «للزم».

(٣) في الأصل: «مُسقطة».

(٤) حاشية علىٰ فرائد الأُصول: ٦٦ ـ ٦٧.

. . . .

المصطلح بالقطع بعدم الفرق.

فإنّه يقال: إنّه يقع -حينئذٍ- المعارضة بين المفهوم وبين المنطوق، الدالّ علىٰ عدم حجّيّة من خرج عن الطاعة ولو كان عادلاً اصطلاحيّاً، والثاني أقوىٰ.

لايقال: إنّ أقوائيّته غير نافعة بالنسبة إلىٰ الدلالة الالتزاميّة؛ إذ الحجّيّة في العادل المصطلح قطعيّة بعد فرض انعقاد المفهوم فيمن بُلّغ ولم يعص.

فإنّه يقال: إنّ الأقوائية تصير منشأً لعدم انعقاد أصل المفهوم، حتىٰ يقطع بواسطته بالحجّيّة في العادل المذكور.

وثانياً: أنّ عموم التعليل مانع عن انعقاد المفهوم فيمن بُلّغ ولم يعص؛ إذ الإقـدام عليه إقدام سفهائيّ؛ علىٰ تقدير كون الجهالة بمعنىٰ السفاهة، وإقدام متعقّب بالندامة؛ علىٰ تقدير مخالفته للواقع لو كانت بمعنىٰ عدم العلم، فافهم؛ فإنّه دقيق.

ويمكن الجواب عن أصل الإشكال: بأنّه كما أنّ العلّة تكون موسّعة كذلك تكون مضيّقة.

وبعبارة أُخرىٰ: المناط هو بالعلّة عموماً أو خصوصاً، فحينئذٍ عدم جريان العلّة في الآية بأحد معنييه ـ الذي قد تقدّم تقويتهما فيما سبق ـ يكون دليلاً علىٰ أنّ المراد من الفاسق خصوص الخارج عن طاعة الله؛ بنحو يكون الإقدام عليه سفاهة، أو متعقّباً للندامة، لا مطلق الخارج، والإقدام علىٰ قول العادل المصطلح لا يصدق عليه واحد من الأمرين، فحينئذٍ يدخل في المفهوم؛ لظهور الفاسق بقرينة العلّة فيما ذكرنا.

ولم يسبقني إليه أحد فيما أعلم، فافهم واغتنم.

أحدهـا: أنّ كلمة «لعل»(٢٢٥) وإن كانت مستعملة علىٰ التحقيق في معناه الحقيقي، وهو الترجّي الإيقاعي الإنشائي، إلّا أنّ الداعي إليه

---

(٢٢٥) قوله قدّس سرّه: (أحدها: أنّ كلمة «لعلّ»..) إلىٰ آخره.

هذا التقريب يحتاج إلىٰ أُمور:

الأوّل: أنّ تلك الكلمة ظاهرة في الترجّي الحقيقي: إمّا لكونها موضوعة له، كما نُسب إلىٰ المشهور، أو لانصرافه إلىٰ كونه الداعي إلىٰ استعماله[1] في معناه الذي هو مفهوم الترجّي، كما علىٰ المختار، أو الترجّي الإنشائي، كما علىٰ مختار الماتن، كما تقدّم في مباحث الألفاظ.

الثاني: أنّ حفظ الظهور المذكور غير ممكن إذا وقعت تلك الكلمة في كلامه من غير حكاية؛ لاستلزامه الجهل، تعالىٰ الله عن ذلك عُلوّاً كبيراً.

الثالث: أنّه إذا تعذّر إرادة الحقيقة بالمعنىٰ المذكور فأقرب المجازات متعينّ.

الرابع: أنّ أقرب المجازات للترجّي الحقيقي في خصوص المقام هو: المحبوبيّة وإن لم يكن كذلك عند الإطلاق؛ لكونه عبارة عن الارتقاب؛ سواء تعلّق بالمحبوب أو المكروه.

الخـامس: أنّ محبوبيّة الحذر ملازم لوجوبه شرعاً؛ لعدم القول بالفصل، وعقلاً؛ لأنّه عبارة عن الخوف من[2] العقوبة، وعلىٰ تقدير وجود المقتضي له ـ من علم بالتكليف أو قيامِ علميٍّ به ـ يجب؛ إذ ـحينئذٍـ يعلم بالعقوبة، أو تحتمل، والعقل حاكم بوجوب دفع العقوبة مقطوعة أو محتملة، وعلى تقدير عدم المقتضي فلا محبـوبيّة ولا حُسن له، بل لا موضـوع له ـحينئـذٍـ حتىٰ يكـون محبوباً، فحينئذٍ يستكشف عن وجوب الحذر بعد الإنذار ـ بالإنّ ـ أنّ قوله كان حجّة، وإلّا فلا يتحقّق الحذر؛ لكون المورد من مصاديق العقاب بلا بيان.

---

(١) كذا، والصحيح: «استعمالها».

(٢) في الأصل: «عن».

حيث يستحيل في حقّه تعالىٰ أن يكون هو الترجّي الحقيقي، كان هو محبـوبيّة التحذّر عند الإنذار، وإذا ثبت محبوبيّته ثبت وجوبه شرعاً؛ لعدم الفصل، وعقلاً؛ لوجوبه مع وجود ما يقتضيه، وعدم حسنه ـ بل عدم إمكانه ـ بدونه.

ثانيـها: أنه لما وجب الإنذار؛ لكونه غاية للنَّفْر الواجب ـ كما هو قضيّة كلمة «لولا» التحضيضيّة ـ وجب التحذّر، وإلّا لغا وجوبه(٢٢٦).

ثـالـثها: أنه جعل غاية للإنذار الواجب، وغاية الواجب[1] واجبة(٢٢٧).

---

(٢٢٦) قوله قدّس سرّه: (وإلّا لغا وجوبه..) إلىٰ آخره.

وحاصله: أنّ الإيجاب لا بدّ له من غرض في متعلّقه أو في نفسه، وإلّا يكون لغواً، وهو لا يصدر عن الحكيم، ولمّا تصفّحنا لم نجد لإيجاب الإنذار ـ المستفاد من كونه غايةً للنَّفْر الواجب ـ فائدةً غير وجوب القبول، فإيجاب الإنذار مستلزم لوجوب القبول عقلاً.

(٢٢٧) قوله قدّس سرّه: (وغاية الواجب واجبة ..) إلىٰ آخره.

إذ لو لم تكن واجبةً فكيف يترشّح الوجوب الغيري منها إلىٰ المعنىٰ؟!

ثمّ إنّه إذا جعل فائدة من فوائد الشيء غايةً لإيجابه يستكشف منه وجوبها، فلا يقدح فيه العلم بوجود فائدة أُخرىٰ، فضلاً عن الشك فيها، بخلاف استكشاف وجوب الفائدة من صِرف إيجاب الفائدة، كما في التقريب الثاني؛ فإنّه ـ بدون العلم بعدم فائدة أُخرىٰ ـ لا يدلّ علىٰ وجوب هذه الفائدة المبحوث عنها، كما لا يخفىٰ.

ثمّ إنّ هنـا وجهاً خامساً للتقريب: وهو أنّ إيجاب الإنذار ملازم عرفاً مع وجوب القبول، كما في حرمة كتمان المرأة لما في الرحم، وهو لا يتوقّف علىٰ العلم بعدم

---

(١) في أكثر النسخ: «واجب»، والصحيح ما أثبتناه من نسخة معتمدة.

ويشكل الوجه الأوّل: بأنّ التحذّر(٢٢٨) ـ لرجاء إدراك الواقع وعدم الـوقوع في محذور مخالفته؛ من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة ـ حسن، وليس بواجب فيما لم يكن هناك حجّة على التكليف، ولم يثبت ها هنا عدم الفصل، غايته عدم القول بالفصل.

فائدة أُخرىٰ، بل يصحّ مع العلم بوجودها.

وفيه: منع الملازمة العرفيّة في المقام.

(٢٢٨) قوله قدّس سرّه: (**يشكل الوجه الأوّل بأنّ التحذّر**. .) إلىٰ آخره.

هذا بيان لمنع المقدّمة الخامسة في التقريب الأوّل بكلا شقّيها:

أمّا الملازمة العقليّة: فلأنّ الحذر لا ينحصر تحقّق موضوعه في الخوف من العقوبة، بل يتحقّق بالخوف من[1] فوت المصلحة، أو الابتلاء بالمفسدة، فحينئذٍ يكون الحذر ـ علىٰ تقدير عدم حجّيّة قول المحذِّر ـ متعقَّباً بهذا الفرد، وحسناً من غير وجوبٍ في البين.

لا يقال: إنّه يتمّ إذا كان الأحكام تابعة لمصلحة ومفسدة في الفعل شخصيّة، وأمّا إذا كانت تابعة لمصالح ومفاسد كذلك نوعيّة فلا؛ إذ ليست راجعة إلىٰ المكلّف، والتردُّد بين الأمرين لا يقدح؛ إذ احتمال كون ملاك الحكم هو الشخصيّة منها ضعيف غير موجب للخوف.

فإنّه يقال: إنّ الظاهر تحقّقه في احتمال النوعيّة أيضاً.

نعم لو كان الملاك هو المصلحة الحكميّة فلا حذر في البين، إلّا أنّ احتمالها في الموارد ليس بحيث يصير احتمال المصالح والمفاسد الفعليّة ضعيفاً غير موجب لتحقّق موضوع الحذر.

وأمّا الملازمة الشرعيّة: فلأنّ الموجود عدم القول بالفصل، مضافاً إلىٰ كون

---

(١) في الأصل: «عن».

والـوجـه الثـاني والثـالث[1]: بعدم انحصار فائدة الانذار[(٢٢٩)] بإيجـاب[2] التحـذّر تعبّـداً؛ لعـدم إطـلاق يقتضي وجـوبـه علىٰ الإطـلاق[(٢٣٠)]؛ ضرورة أنّ الآية مسوقة لبيان وجوب النفر، لا لبيان

مدركه معلوماً أو محتملاً، وهو الوجه العقلي المتقدّم آنفاً، أو سائر الوجوه المستدلّ بها علىٰ حجّيّة الخبر.

ولكن يمكن أن يقـال: إنّ ظاهر الآية هو الحذر من[3] عقوبته تعالىٰ، لا مطلق الحذر، وقد تقدّم أنّه غير متحقّق من دون حجّيّة في البين، فالملازمة العقليّة تامّة.

(٢٢٩) قوله قدّس سرّه: (بعدم انحصار فائدة الإنذار. .) إلىٰ آخره.

هذا مخصوص بالوجه الثاني كما لا يخفىٰ.

وحاصله: أنّ الفائدة سوىٰ وجوب القبول معلومة، فلا يتمّ الاستدلال؛ لما تقدّم من أنّ الشكّ فيها قادح[4]، فضلاً عن العلم، وهي كون الخبر مُعِدّاً حتّىٰ يحصل من تراكم الأخبار العلم.

وفيه: أنّه إذا فرض وجوب الإنذار مطلقاً؛ بمعنىٰ أنّه يجب علىٰ كلّ واحد؛ سواء حصل من قوله منفرداً أو منضمّاً العلم، أو لم يحصل، فلا يمكن القول بأنّ فائدته في الصورة الأخيرة هو الإعداد، وهذا الجواب غير تامّ.

(٢٣٠) قوله قدّس سرّه: (لعدم إطلاق يقتضي وجوبه علىٰ الإطلاق. .) إلىٰ آخره.

أي وجوب الحذر علىٰ الإطلاق.

---

(١) أي: ويشكل الوجه الثاني والثالث بعدم. . .

(٢) في بعض النسخ: «بالتحذّر»، ووردت كلمة «إيجاب» في أكثر النسخ، فأثبتناها.

(٣) في الأصل: «عن».

(٤) في الأصل: «قادحة».

غايتيّة[1] التحذّر، ولعلّ وجوبه كان مشروطاً بما إذا أفاد العلم، لو لم نقل بكونه مشروطاً به، فإنّ النَّفْر إنّما يكون لأجل التفقّه وتعلّم معالم الدين، ومعرفة ما جاء به سيّد المرسلين ـ صلّىٰ الله عليه وآله وسلّم ـ كي ينذروا

إعلم أنّ هذا الجواب وما بعده ـ الذي أشار إليه بقوله: (لو لم نقل بكونه مشروطاً به. .) إلىٰ آخره ـ أوردهما الشيخ ـ قدّس سرّه ـ في الرسالة[2] علىٰ جميع الوجوه الثلاثة.

ومراد المصنّف: إمّا إيراده علىٰ خصوص الثالث كما هو ظاهر العبارة، وسيأتي قرينة أُخرىٰ في آية الكتمان، أو هو مع الثاني.

وطريقة الشيخ أحسن؛ إذ علىٰ تقدير تماميّة الجوابين يجريان في جميع الثلاثة ـ كما لا يخفىٰ ـ وإن كان كلٌّ منهما باطلاً، كما يأتي بيانه.

فنقول: أمّا الأوّل فحاصله: دعوىٰ أنّ المقدّمة الأُولىٰ من شرائط الإطلاق منتـفية؛ لأنّه من المعلوم أنّ المقام ليس مقام بيان وجوب التحذّر، بل الآية سيقت لبيان وجوب النَّفْر، والقدر المتيقّن وجوبه عقيب العلم وإن كان يحتمل إرادة الوجوب مطلقاً.

بل ربما يُدّعىٰ أنّه لو أُريد إثبات الحجّيّة بوجوب الحذر يكون دوريّاً؛ إذ هي موقوفة علىٰ وجوب الحذر، وهو ـ أيضاً ـ موقوف[3] علىٰ الحجّيّة؛ إذ ـ حينئذٍ ـ يقوم مقام العلم الذي هو القدر المتيقّن.

إلّا أنّه مدفوع؛ لكون أحد التوقّفين إثباتاً والآخر ثبوتاً، كما لا يخفىٰ.

وحاصل الثاني: دعوىٰ قيام القرينة علىٰ صورة حصول العلم؛ لأنّ النَّفْر إنّما

---

(١) كذا، والصحيح: «غائيّة».

(٢) فرائد الأُصول: ٨٠/ سطر ١ ـ ٦.

(٣) في الأصل: «موقوفة».

بها المتخلّفين أو النافرين ـ علىٰ الوجهين في تفسير الآية ـ لكي يحذروا إذا أُنذروا بها، وقضيّته إنّما هو وجوب الحذر عند إحراز أنّ الإنذار بها، كما لا يخفىٰ.

ثمّ إنّه أشكل أيضاً(٢٣١): بأنّ الآية لو سُلّم دلالتها علىٰ وجوب

هو لتعلّم الواقعيّات، والإنذار ـأيضاًـ متعلّق بها، فيكون الحذر ـأيضاًـ كذلك، فلا بدّ في وجوبه من إحراز الواقع من علم[1] أو علميّ، وهو الحجّة.

وأمّا دعوىٰ: أنّ إثبات حجّيّة قول المنذر الغير المفيد للعلم بوجوب الحذر دوريٌّ، فقد مرّ اندفاعها.

قلت: يرد علىٰ الأوّل: أنّه وإن لم يكن الآية في مقام بيان وجوب الحذر، إلّا أنّه في الإطلاق والتقيّد تابع لوجوب الإنذار، فاذا فرض مطلقاً ـ بحيث يشمل صورة عدم إفادة قوله للعلم لا تماماً ولا جزءاً، كما هو المفروض ـ فلا يمكن دعوىٰ الإهمال في وجوب الحذر؛ بناءً علىٰ كلٍّ من التقاريب الثلاثة.

وعلىٰ الثاني: بأنّ النَّفْر وإن كان لأجل تعلّم الأُمور الواقعيّة من الأحكام، والمنذِر ـأيضاًـ يجب له[2] الإنذار بها، إلّا أنّ وجوب الحذر غير متعلّق بها بما هي كذلك، بل هو رُتّب في الآية علىٰ عنوان الإنذار، وبعبارة أُخرىٰ: علىٰ الوجوب المنذَر به، ولا ريب في صدقه إذا أخبر أحد بوجوبه[3].

(٢٣١) قوله قدّس سرّه: (ثمّ إنه أشكل أيضاً..) إلىٰ آخره.

قد أورده الشيخ[4] قدّس سرّه ـ علىٰ الوجوه الثلاثة.

وحاصله: أنّ ظاهر الآية وجوب الإنذار والحذر عقيبه، ومن المعلوم أنّه ليس

---

(١) كذا، والأصحّ: «بعلم».

(٢) كذا، والصحيح: «يجب عليه».

(٣) في الأصل: «بوجوب»، والصحيح ما اثبتناه.

(٤) فرائد الأُصول: ٨٠ ـ ٨١.

الحذر مطلقاً، فلا دلالة لها علىٰ حجّيّة الخبر بما هو خبر؛ حيث إنّه ليس شأن الراوي إلّا الإخبار بما تحمّله، لا التخويف والإنذار، وإنّما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة إلىٰ المسترشد أو المقلّد.

قلت: لا يذهب عليك أنه ليس حال الرواة في الصدر الأوّل ـ في نقل ما تحمّلوا من النبيّ صلّىٰ الله عليه وعلىٰ أهل بيته الكرام، أو الإمام عليه السلام؛ من الأحكام إلىٰ الأنام ـ إلّا كحال نَقَلة الفتاوىٰ إلىٰ العوامّ.

ولا شبهة في أنه يصحّ منهم التخويف في مقام الإبلاغ(٢٣٢)

يجب علىٰ الراوي بما هو راوٍ الإنذار، ولا علىٰ من هو حجّة عليه الحذر؛ لعدم حجّيّة فهمه عليه، فحينئذٍ يكون باب الرواية خارجاً عن ظاهر الآية الدالّة بإطلاقه[1] علىٰ وجوب الأمرين في باب الرواية ـأيضاًـ بواسطة العلم المذكور.

(٢٣٢) قوله قدّس سرّه: **(ولا شبهة في أنه يصحّ منهم التخويف في مقام الإبلاغ. .)** إلىٰ آخره.

لا يخفىٰ أنّ وجوب الحذر إنّما هو فيما كان الإنذار واجباً، لا فيما يصحّ منه الإنذار؛ سواء وجب أو لا، ونقلة الفتاوىٰ والرُّواة وإن كان يصحّ منهما التخويف، إلّا أنّه غير واجب عليهما، بل الواجب عليهما نقل لفظ الفتيا ولفظ الرواية، فحينئذٍ لا يدلّ الآية علىٰ حجّيّة قول الراوي إذا كان مع التخويف حتّىٰ يتعدّىٰ إلىٰ النقل لغير التخويف أيضاً؛ لما عرفت من أنّ وجوب القبول منحصر في موارد وجوب التخويف، فافهم.

لايقال: إنّ مراده أنّ الرواة في الصدر الأوّل يجب عليهم التخويف؛ لكونهم جامعين بين حيثيّة الاجتهاد وحيثيّة الرواية، ولذا قيّد بقوله: (في الصدر الأوّل)؛

---

(١) كذا، والأنسب: «بإطلاقها»، وإن أمكن تذكير الضمير بإرجاعه علىٰ «ظاهر الآية».

والإنذار والتحذير بالبلاغ، فكذا من الرواة، فالآية لو فرض دلالتها علىٰ حجّيّة نقل الراوي إذا كان مع التخويف، كان نقله حجّة بدونه أيضاً؛ لعدم الفصل بينهما جزماً، فافهم.

إذ الجامعيّة بين المرتبتين فيه دون هذا الزمان، فحينئذٍ يصحّ الاستدلال لدلالة الآية علىٰ وجوب قبول قول من يجب عليه الإنذار مطلقاً ولو من حيث كونه راوياً.

فإنّه يقال: فيه أوّلاً: أنّه لا وجه ـحينئذٍـ لمقايسته بنقلة الفتاوىٰ؛ حيث لا يجب عليهم الإنذار.

وثانياً: منع كون الجامعيّة المذكورة منحصرة في الصدر الأوّل بل هي موجودة في هذه الأزمنة أيضاً.

وثالثاً: أنّ ترتيب حكم علىٰ شيء من حيث كونه معنوناً بعنوان يدلّ علىٰ دخالته فيه، ولا يدلّ علىٰ دخالة غيره من العناوين فيه، مثل إذا قيل: «أكرم هؤلاء الجُلّ من حيث كونهم هاشميّين»، ولكن من باب الاتّفاق قد كانوا واجدين للعالميّة أيضاً، فلا يمكن [تعدية][1] الحكم إلىٰ العالمين الغير الهاشميّين، والمقام بعينه كذلك؛ لأنّ وجوب الحذر رُتّب علىٰ قول المخبر من حيث وجوب الإنذار عليه؛ لكونه مجتهداً، لا من حيث كونه راوياً ناقلاً لألفاظ الخبر.

ويمكن دفع هذا الإشكال: بأنّ المراد عرفاً من الإبلاغ الإنذار؛ أي هو اشتماله علىٰ تكليف إلزاميّ، وهو يصدق علىٰ الرواية ـأيضاًـ كما لا يخفىٰ.

إلّا أنّك مع ما عرفت [من] اندفاع جميع الإشكالات المذكورة في المتن والرسالة عن الآية، فاعلم أنّ الحقّ عدم الدلالة؛ لا من باب الرواية، ولا من باب التقليد؛ لأنّه لا إطلاق للإنذار بحيث يشمل صورة عدم حصول العلم من قول المنذر، أو كونه جزءاً معدّاً له، وحينئذٍ لا يكفي واحد من الوجوه الثلاثة.

---

(١) في الأصل: «قرينة»، والاستظهار الذي أثبتناه من هامش الأصل هوالصحيح.

ومنها: آية الكتمان: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا..﴾[1] الآية.

وتقريب الاستدلال بها(٢٣٣) أنّ حرمة الكتمان تستلزم وجوب[2] القبول عقلاً؛ للزوم لغويّته بدونه، ولا يخفىٰ أنه لو سُلّمت هذه الملازمة فلا[3] مجال(٢٣٤) للإيراد[4] علىٰ هذه الآية بما أُورد علىٰ آية النفر، من دعوىٰ الإهمال أو استظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم، فإنها

---

(٢٣٣) قوله قدّس سرّه: (وتقريب الاستدلال بها..) إلىٰ آخره.

وهو يتوقّف علىٰ أُمور:

الأوّل: كون المراد من البيّنات والهدىٰ أعمّ من الأُصول والفروع.

الثاني: وجود الإطلاق لحرمة الكتمان حتّىٰ في صورة العلم؛ بأنّ إظهاره ليس موجباً للعلم تماماً ولا جزءاً.

الثالث: أنّ حرمته ملازمة عقلاً لوجوب القبول؛ لعدم ملاك غيره في البين.

(٢٣٤) قوله قدّس سرّه: (ولا يخفىٰ أنّه لو سُلّمت هذه الملازمة لا مجال[5]..) إلىٰ آخره.

هذه إشارة إلىٰ ردّ الشيخ[6] ـ قدّس سرّه ـ حيث أورد على الآية بهذين الوجهين.

وحاصل الردّ أنّه بعد القول بالملازمة العقليّة بين الأمرين، كيف يمكن دعوىٰ الإهمال، أو كون المراد صورة حصول العلم، مع حكم العقل بالملازمة؟!

---

(١) البقرة: ١٥٩.

(٢) أثبتناها من بعض النسخ المعتمدة، ولم ترد في كثير منها.

(٣) في نسخ الكفاية: «لا مجال»، والصحيح ما أثبتناه.

(٤) فرائد الأُصول: ٨١/ سطر ١٨ ـ ٢٠.

(٥) كذا، والصحيح: «فلا مجال».

(٦) فرائد الأُصول: ٨١/ سطر ١٧ ـ ٢٠.

تنافيهما، كما لا يخفىٰ، لكنها ممنوعة(٢٣٥)، فإن اللغوية غير لازمة، لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبداً، وإمكان أن تكون حرمة الكتمان لأجل وضوح الحقّ بسبب كثرة من أفشاه وبيّنه؛ لئلا يكون للناس علىٰ الله حجّة، بل كان له عليهم الحجّة البالغة.

ومنها: آية السؤال عن أهل الذكر: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾[1].

---

(٢٣٥) قوله قدّس سرّه: (لكنها ممنوعة..) إلىٰ آخره.

ومراد العبارة واضح.

ويرد عليه: أنّه لو كان مراده منع الملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول بعد منع الأمر الثاني، وهو وجود إطلاق لها علىٰ النحوالمتقدّم، فهو وإن كان صحيحاً، إلّا أنّها ليس في العبارة إشعار إليه.

وإن كان المراد منعها مع تسليمه ـ كما هو ظاهر العبارة ـ فلا مجال لمنع الملازمة؛ إذ وجوب الإظهار في صورة عدم كونه موجباً للعلم ـ لا تماماً ولا جزءاًـ يكون بلا ملاك مع عدم وجوب القبول.

ثمّ إنّ قوله: (إنّه لا معنىٰ بعد تسليم الملازمة للجوابين) قرينة علىٰ ما تقدّم في آية الإنذار من استظهار كون الجوابين راجعين إلىٰ الوجه الثالث، لا إليه مع الثاني، كما لا يخفىٰ.

ثمّ الأصوب ردّ دلالة الآية: بمنع المقدّمة الأُولىٰ أوّلاً، وبمنع الثانية ثانياً.

---

(١) النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

وتقريب الاستدلال بها ما في آية الكتمان(٢٣٦).

وفيه: أنّ الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم، لا للتعبّد بالجواب.

---

(٢٣٦) قوله قدّس سرّه: (وتقريب الاستدلال بها ما في آية الكتمان. .) إلىٰ آخره.

أقول: بل يتوقف علىٰ أُمور أُخر منضمّة إلىٰ الأُمور الثلاثة المتقدّمة.

وتفصيله: أنّه في هذه الآية يتوقّف علىٰ عدم كون المراد من «أهل الذكر» علماء أهـل الكتاب، كما هو ظاهرها، ولا خصوص الأئمّة الأطهار، كما وردت بذلك الأخبار[1] المستفيضة الحسنة[2]، وأن يكـون المراد هو وجوب السؤال في الأُصول والفروع، وأن [يكون][3] إطلاق يشمل صورة عدم إفادة قول المسؤول للعلم؛ لا تماماً ولا جزءاً، وأن يكون وجوب السؤال مستلزماً عقلاً لوجوب القبول لانحصار الفائدة فيه، وأن يقطع بعدم الفرق بين سبق السؤال وعدمه في الحجّيّة؛ حتىٰ تدلّ علىٰ حجّيّة قول الراوي مطلقاً، وأن يكون المراد من «أهل الذكر» مطلق من علم شيئاً؛ سواء كان مدركه الحواسّ الظاهرة أو الحواسّ الباطنة، وإلّا فلو كان خصوص الثاني لا تدلّ[4] علىٰ قبول الخبر الذي هو محلّ البحث.

ولكن يرد علىٰ الأوّل أنّه خلاف الظاهر.

وعلىٰ الثاني: أنّه خلاف الأخبار المذكورة الدالّة علىٰ الحصر.

وعلىٰ الثالث: منع الإطلاق فإنّ القدر المتيقّن هو الأُصول، كما هو موردها.

---

(١) البرهان في تفسير القرآن ٢: ٣٦٩ - ٣٧٢/ ١ - ٢٥، ٣: ٥٢/ ١ - ٣ في تفسير الآية.

(٢) في الأصل: «السنة»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) الكلمة في الأصل غير واضحة، وقد أثبتناها استظهاراً.

(٤) كذا، والصحيح: «لم تدلّ».

وقد أُورد عليها[1]: بأنه لو سُلِّم دلالتها علىٰ التعبّد بما أجاب أهل الذكر، فلا دلالة لها علىٰ التعبّد بما يروي الراوي، فإنه بما هو راوٍ لا يكـون من أهـل الذكر والعلم، فالمناسب إنّما هو الاستدلال بها علىٰ حجّيّة الفتوىٰ، لا الرواية.

وفيه: أنّ كثـيراً من الرواة[٢٣٧] يصدق عليهم أنهم أهل الذكر والاطّـلاع علىٰ رأي الإمـام ـ عليه السلام ـ كزرارة ومحمد بن مسلم

وعلىٰ الرابع: منع الإطلاق؛ لتيقّن غير صورة عدم إفادته للعلم؛ لا تماماً ولاجزءاً أوّلاً، ولدلالة قوله تعالىٰ: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾[2] علىٰ كون المراد صورة إفادة العلم ثانياً.

وعلىٰ السابع: منع كون المراد من أهل الذكر مطلق من علم شيئاً، بل المراد من علم بطريق الفكر والرويّـة.

(٢٣٧) قوله قدّس سرّه: (وفيه: أنّ كثيراً من الرواة..) إلىٰ آخره.

وحاصله: أنّ «أهل الذكر» وإن كان لا يطلق علىٰ من علم من طريق الحواسّ الظاهرة، إلّا أنّ في الرواة من كان جامعاً بين المرتبتين فيشمله الآية باعتبار كونه من أهل الذكر، وبعدم الفصل قطعاً يتمّ المطلوب.

وجوابه واضح؛ فإنّ تعليق حكم علىٰ عنوان دالّ علىٰ كونه دخيلاً في الحكم، لا يدلّ علىٰ دخالة غير هذا العنوان ممّا كان متحقّقاً في المورد مع العنوان الأوّل، فيدلّ علىٰ حجّيّة قول أهل الذكر فيما كان معدوداً بالنسبة إليه من أهل الذكر، لا مطلقاً حتىٰ يتعدّىٰ إلىٰ غيره أيضاً، وقد تقدم نظيره في آية النَّفْر.

---

(١) فرائد الأُصول: ٨٢/ سطر ١٥ ـ ١٩.

(٢) النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

ومثلهما[1]، ويصدق علىٰ السؤال عنهم أنه السؤال عن[2] أهل الذكر والعلم، ولو كان السائل من أضرابهم، فإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضىٰ هذه الآية، وجب قبول روايتهم ورواية غيرهم من العدول مطلقاً؛ لعدم الفصل جزماً في وجوب القبول بين المبتدأ والمسبوق بالسؤال، ولا بين أضراب زرارة وغيرهم؛ ممّن لا يكون من أهل الذكر، وإنّما يروي ما سمعه أو رآه، فافهم.

ومنها: آية الأُذن: ﴿وَمِنْهُمُ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلنَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[3] فإنه ـ تبارك وتعالىٰ ـ مدح نبيّه: بأنه يُصدّق المؤمنين، وقَرَنه بتصديقه تعالىٰ.

وفيه أوّلاً: أنّه إنّما مدحه بأنه أُذن، وهو سريع القطع[238]، لا

(٢٣٨) قوله قدّس سرّه: (أوّلاً: أنّه إنما مدحه بأنه أُذن، وهو سريع القطع..) إلىٰ آخره.

وهذا الجواب مأخوذ من الرسالة[4].

ولا يخفىٰ ما في ظاهره، فإنّ سرعة القطع ممدوحة في غير النبي ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ والوصيّ، فإنّها فيهما منافية للعصمة.

مضافاً إلىٰ أنه كيف القول بأنّه قد حصل له القطع في مورد الآية من قول النمّام؛ [لا] سيّما[5] مع إخبار الله بأنّه نمّه؟!.

نعم يمكن القول بأنّ المدح علىٰ إبرازه نفسه الشريفة بمنزلة السريع القطع،

(١) كذا، والأجود: «وأمثالهما».

(٢) كذا، والصحيح: السؤال منهم أنه السؤال من.

(٣) التوبة: ٦١.

(٤) فرائد الأُصول: ٨٣/ سطر ٤ ـ ٥.

(٥) في الأصل: «سيّما».

الأخذ بقول الغير تعبّداً.

وثانياً: أنه إنّما المراد بتصديقه(٢٣٩) للمؤمنين، هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضرّ غيرهم، لا التصديق بترتيب جميع الآثار،

لا علىٰ قبوله التعبّدي، ولا يبعد أن يكون مرادهما -أيضاً- هو ذلك.

(٢٣٩) قوله قدّس سرّه: (أنه إنّما المراد بتصديقه..) إلىٰ آخره.

التصديق علىٰ أقسام أربعة:

الأوّل: التصديق الوجداني، وهو حصول القطع لا بنحو السرعة، بل بالنحو المتعارف.

الثاني: التصديق التعبّدي؛ بمعنىٰ حمل قوله علىٰ الحسن في مقابل القبيح؛ بمعنىٰ أنّ قوله هذا وقع علىٰ وجه غير محرَّم.

الثالث: الصورة، ولكن بمعنىٰ ترتيب آثار الواقع التي تنفعه ولا تضرّ غيره.

الرابع: الصورة؛ بمعنىٰ ترتيب جميع آثار الواقع المخبر به، وهذا هو المراد من حجّيّة الخبر.

أمّا الأوّل: فليس بمراد قطعاً؛ لأنّ المراد ليس مدحه ـ عليه السلام ـ علىٰ حصول صفة القطع له بالنحو المتعارف؛ لأنّ حصوله من قول المخبِر بما هو ليس متعارفاً، [لا]سيّما[1] في مورد الآية، علىٰ أنّه لو كان مراداً لا ينفع المستدلّ، كما أنّه لو أُريد سرعة القطع لا ينفعه، كما مرّ في الجواب الأوّل، وكذا الرابع.

ويدلّ علىٰ عدم إرادته وجوه:

الأوّل: تعديته باللام، فإنّ ظاهرها الانتفاع.

الثاني: تكرار لفظ «الايمان»، فإنّه يدلّ علىٰ تغاير المراد منه في الموضعين، هكذا في الرسالة[2].

---

(١) في الأصل: «سيّما».

(٢) فرائد الأُصول: ٨٣/ سطر ١٩ ـ ٢٠.

كما هو المطلوب في باب حجّيّة الخبر، ويظهر ذلك من تصديقه للنمّام بأنه ما نمّه، وتصديقه لله تعالىٰ بأنه نمّـه، كما هو المراد من التصديق في قوله ـ عليه السلام ـ(٢٤٠): «فصدّقه وكذّبهم»؛ حيث قال ـ علىٰ ما في

وفيه: أنّ تغاير المراد فيهما لا يدلّ علىٰ عدم إرادة ترتيب جميع الآثار في الثاني؛ فإنّ المراد من الأوّل هو التديّن بالله علىٰ سبيل اليقين، فلو أُريد المعنىٰ المذكور من الثاني لكان التغاير محفوظاً.

الثالث: ما أشار إليه المصنّف بقوله: (ويظهر ذلك من تصديقه للنمّام. .) إلىٰ آخره؛ إذ من المعلوم عدم تصديقه ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ بهذا المعنىٰ للنمّام المنافق.

الرابع: قوله تعالىٰ: ﴿أُذُنُ خَيْرٍ لكم﴾[1] فإنّه لو كان المراد ترتيب جميع الآثار لم يكن «أُذن خير» للجميع إذا كان الخبر متعلّقاً بالغير علىٰ نحو الإضرار.

الخامس: ما في تفسير «العياشي» عن الصادق ـ عليه السلام ـ من أنّه (يصدّق المؤمنين؛ لأنّه كان رؤوفاً رحيماً بالمؤمنين)[2]؛ فإنّ رأفته علىٰ كافّة[3] المؤمنين التي وقعت علّة لتصديقه تنافي[4] إرادة جميع الآثار، كما لا يخفىٰ، فبقي الآية مردّدة بين الوسطين، ولكن الظاهر هو الأخير منهما، ويدل عليه الأول والثالث دون سائر الوجوه كما لا يخفىٰ.

(٢٤٠) قولـه قدّس سرّه: (كما هو المراد من التصديق في قوله عليه السلام. .) إلىٰ آخره.

لأنّه لا إشكال في عدم إرادة الأوّل، وكذا الثاني؛ لأنّ حمل قول الواحد علىٰ الحسن، وقول الخمسين علىٰ القبيح، ترجيح المرجوح علىٰ الراجح، بل وكذلك

(١) التوبة: ٦١.

(٢) البرهان في تفسير القرآن ٢: ١٣٩/ ٣ عن العياشي، تفسير نورالثقلين ٢: ٢٣٧/ ٢٢٠.

(٣) كذا، والمناسب: «بكافّة».

(٤) في الأصل: «يُنافي».

الخبر[1] ـ: «يا محمد[2] كذّب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسّامة أنه قال قولاً، وقال: لم أقله، فصدّقه وكذّبهم»، فيكون مراده تصديقه بما ينفعه ولا يضرّهم، وتكذيبهم فيما يضرّه ولا ينفعهم، وإلّا فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين؟! وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصّة[3] إسماعيل(٢٤١)، فتأمّل جيّداً.

الأخير؛ لأنّ ذاك المحذور يلزم فيه أيضاً، فيتعيّن الثالث، فالمراد بتصديقه: ترتيب الأثر الذي ينفعه ولا يضر غيره، وبتكذيب الخمسين: عدم ترتيب الأثر الذي يضرّ الأوّل ولا ينفعهم.

(٢٤١) قوله قدّس سرّه: (وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في قضيّة إسماعيل..) إلىٰ آخره.

وقد تمسّك بهذه الرواية في إتمام دلالة الآية علىٰ حجّيّة الخبر في ترتيب آثار الواقع؛ بتقريب: أنّ ظاهرها حيث قال الإمام ـ عليه السلام ـ: «إنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ يقول: ﴿يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[4] يقول: يصدّق بالله[5]، ويصدّق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المسلمون[6] فصدّقهم»[7] كون المراد ترتيب آثار الواقع.

---

(١) عقاب الأعمال: ٢٩٥/١، الكافي ٨: ١٤٧/١٢٥.

(٢) في نسخ الكفاية: «يا أبا محمد»، كما في الفرائد: ٨٤/ سطر ١ ـ ٢، والصحيح ما أثبتناه من مصادر الرواية، كما نبّه علىٰ ذلك في منتهىٰ الدراية ٤: ٤٩٥ معلّلاً: (لأنه خطاب لمحمد بن الفضيل... وكنية محمد هذا «أبو جعفر» فراجع).

(٣) الكافي ٥: ٢٩٩/١ باب حفظ المال وكراهة الاضاعة من كتاب المعيشة، الحديث ١.

(٤) التوبة: ٦١.

(٥) في المصدر: «يصدّق الله».

(٦) في المصدر: «المؤمنون».

(٧) الوسائل ١٣: ٢٣٠/ ١ باب ٦ من كتاب الوديعة في أحكام الوديعة.

فصل
في الأخبار التي دلّت علىٰ اعتبار أخبار الآحاد:

وقد أجاب عنه الشيخ [1] ـ قدّس سرّه ـ بوجهين:

الأوّل: أنّ المراد من تصديق المسلمين حمل قولهم علىٰ الصحّة بمعنىٰ الحسن [2].

وفيه: مُضافاً إلىٰ منافاته لما حمل عليه التصديق في الآية: من كون المراد منه هو التصديق الانتفاعي، فيلزم اختلاف المفسَّر والمفسِّر به، أنّ ظاهر الرواية ترتيب آثار الواقع التي من جملتها عدم جعل شارب الخمر أميناً.

الثاني: أنّ التتميم المذكور خروج عن الاستدلال بالكتاب إلىٰ الاستدلال بالرواية، غاية الأمر كونها في عداد الأخبار الآتية. انتهىٰ.

أقول: بل لعلّه مستلزم للدور؛ إذ حجّيّة مطلق الخبر ـ الذي من جملته هذا الخبر ـ تتوقّف [3] علىٰ كون المراد من التصديق في الآية ترتيب جميع الآثار، وهو موقوف ـ لعدم ظهورها في نفسها في ذلك ـ علىٰ حجّيّة ذاك الخبر، فيلزم توقّف الشيء علىٰ نفسه.

وأمّا الماتن فقد أجاب بما ترىٰ، وأنت خبير بأنّ ظاهر الرواية خلاف ما ذكره؛ إذ ليس المراد من الرواية صرف تصديق المسلمين فيما ينفعهم، وهو إظهار الموافقة لهم، بل الارتداع عن دفع المال إلىٰ شارب الخمر بحسب أخبارهم.

والأولىٰ أن يجاب عن الرواية ـ مضافاً إلىٰ الجواب الثاني للشيخ، وإلىٰ لزوم

---

(١) فرائد الأُصول: ٨٣ ـ ٨٤.

(٢) الكلمة في الأصل غير واضحة، وقد أثبتناها استظهاراً.

(٣) في الأصل: «يتوقّف».

وهي وإن كانت طرائف كثيرة (٢٤٢) ـ كما يظهر من مراجعة الوسائل[1] وغيرها ـ إلّا أنه يشكل الاستدلال بها علىٰ حجّيّة أخبار الآحاد: بأنها أخبار آحاد، فإنها غير متّفقة علىٰ لفظ ولا علىٰ معنىً،

الدور ـ : بأنّها وإن كانت ظاهرة في ترتيب جميع الآثار في نفسها، إلّا أنّ ظاهر الآية هو التصديق الانتفاعي، والآية[2] لو لم يكن أقوىٰ، فلا أقلّ من التساوي، فيكون كلتاهما من قبيل المجمل.

ولكن الإنصاف أقوائيّة الرواية.

وبأنّها معارضة[3] بالخبر الوارد في مورد الآية؛ حيث إنّه ليس المراد بتصديق المنافق ترتيب آثار الواقع قطعاً.

(٢٤٢) قوله قدّس سرّه: **(وإن كانت طوائف كثيرة. .) إلىٰ آخره.**

حيث دلّ بعضها علىٰ حجّيّة قول الثقة[4]، وهي كثيرة، وبعضها علىٰ حجّيّة قول العادل[5]، وبعضها علىٰ حجّيّة خبر الشيعة[6]، وبعضها علىٰ حجّيّة الثقة العادل[7] علىٰ ما يظهر للمتتبّع.

---

(١) الوسائل ١٨: باب ٨/٨ و١٦ و١٧ و٤٣ و٧٥ و٨٠، وباب ١١/٤ و٥ و١٤ و١٥ و١٧ و٢٠ و٢٣ و٤٠ وغيرها.

(٢) كذا، والصحيح: «وظاهر الآية».

(٣) أي وأن يجاب عن الرواية بأنّها معارضة. .

(٤) الوسائل ١٨: ٨٧/ ٤٠ باب ٩ من أبواب صفات القاضي، و١٨: ١٠٧/ ٣٣ باب ١١ من أبواب صفات القاضي.

(٥) الوسائل ١٨: ١٠٩/ ٤٣ باب ١١ من أبواب صفات القاضي.

(٦) الوسائل ١٨: ٧٥/ ١ باب ٩ من أبواب صفات القاضي، وحديث ٤٣ من نفس الباب.

(٧) الوسائل ١٨: ٩٩ ـ ١٠٠/ ٤ باب ١١ من أبواب صفات القاضي.

فتكون متواترة لفظاً أو معنىً(٢٤٣).

ولكنه مندفع: بأنها وإن كانت كذلك، إلّا أنها متواترة إجمالاً(٢٤٤)؛ ضرورة أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم - عليهم السلام - وقضيّته وإن كان حجّيّة خبر دلّ علىٰ حجّيّة أخصّها[1] مضموناً(٢٤٥) إلّا أنه يُتعدّىٰ عنه(٢٤٦) فيما إذا كان بينها ما كان بهذه

---

(٢٤٣) قوله قدّس سرّه: (فتكون متواترة لفظاً أو معنىً..) إلىٰ آخره.

وقد تقدّم تفسيرهما في أدلّة الماتن، فراجع.

(٢٤٤) قوله قدّس سرّه: (إلّا أنّها متواترة إجمالاً..) إلىٰ آخره.

وتقدّم[2] هناك تفسيرها أيضاً.

(٢٤٥) قوله قدّس سرّه: (خبر دلّ علىٰ حجّيّة أخصّها مضموناً..) إلىٰ آخره.

وهو الذي يدلّ علىٰ حجّيّة قول الثقة العادل؛ إذ مضمونة أخصّ المضامين الأربعة.

(٢٤٦) قوله قدّس سرّه: (إلّا أنّه يتعدّىٰ عنه..) إلىٰ آخره.

وحاصله: أنّه -حينئذٍ- يكون قول الثقة العادل مقطوع الحجّيّة، فإذا كان بين الأخبار خبر كان رواته في كلّ طبقة ثقات عدولاً، دلّ علىٰ حجّيّة قول الثقة، ثبت -حينئذٍ- حجّيّة قول الثقة؛ لكون القائم علىٰ حجّيّته قطعيّ الحجّيّة بمقتضىٰ التواتر الإجمالي.

وربّما يتوهّم: أنّه مستلزم للدور؛ لأنّ حجّيّة خبر الثقة موقوفة علىٰ حجّيّة قول الثقة العادل حسب الفرض، وحجّيّته موقوفة علىٰ حجّيّة جميع الأخبار الواردة في باب

---

(١) في بعض النسخ: (وإن كان حجّيّة خبر أخصّها مضموناً) وفي هذه النسخة سقط ظاهر، وفي أُخرىٰ: (دلّ علىٰ حجّيّته أخصّها مضموناً)، والأصحّ ما أثبتناه من نسخ أُخرىٰ معتمدة.

(٢) في الأصل: «وقدّم»، والصحيح ما أثبتناه.

الخصوصيّة، وقد دلّ علىٰ حجّيّة ما كان أعمّ، فافهم.

الحجّيّة، التي من جملتها قول الثقة الدال علىٰ حجّيّة الخبر.

وهو مندفع:

أوّلاً: بأنّ الموقوف عليه في القضيّة الثانية ليس حجّيّة جميع الأخبار، بل العلم الحاصل بصدور بعضها، وهذا العلم موقوف علىٰ وجود الجميع الذي من جملته قول الثقة، فلا يلزم توقّف حجّيّة قول الثقة علىٰ حجّيّة قوله، بل يتوقّف حجّيّته علىٰ وجود قول الثقة، الذي له دخل في حصول العلم بالصدور.

وثانياً: أنّ ذلك لا يقدح بعد تسليمه إذ الفرض إثبات حجّيّة قول الثقة غير الثقة الذي أخبر بحجّيّة الخبر.

وبعبارة أُخرىٰ: أنّ المقصود ثبوت حجّيّة قول الثقة في الأحكام الكلّيّة والمسائل الأُصوليّة، لا حجّيّة الخبر، فحينئذٍ يكون الموقوف في القضيّة الأُولىٰ هو ذلك، والموقوف عليه الأخير هو حجّيّة قول الثقة المتعلّق بحجّيّة الخبر، فاختلف الموقوف والموقوف عليه، فافهم

ثم إنّه يمكن الجواب عن أصل الإشكال: بمنع عدم التواتر المعنوي في كلّ طائفة، بل هو حاصل في الطائفة الأُولىٰ: إمّا بالمعنىٰ المصطلح، وهو إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم علىٰ الكذب، كما هو ظاهر دعوىٰ الرسائل[1] تواتر الأخبار علىٰ العمل بخبر الثقة، وإمّا بمعنىٰ العلم بصدور بعض تلك الطائفة في خصوص المقام، كما هو الأقوىٰ.

فتبينّ ممّا ذكرنا: أنه لا إشكال ـ بحسب الأخبار ـ في حجّيّة قول الثقة، ولكن يتعدّىٰ إلىٰ حجّيّة الموثوق الصدور بالوثوق الفعلي، إذا كان حاصلاً من غير جهة كون الراوي ثقةً أو لا، وجهان مبنيّان علىٰ تنقيح المناط القطعي بالمساواة أو بالأولويّة وعدمه.

---

(١) فرائد الأُصول: ٨٨/ سطر ١ ـ ٢.

فصل

في الإجماع علىٰ حجّيّة الخبر.

وتقريره من وجوه:

أحدها: دعوىٰ الإجماع من تتبّع فتاوىٰ الأصحاب علىٰ الحجّيّة من زماننا إلىٰ زمان الشيخ، فيكشف رضاه ـ عليه السلام ـ بذلك، ويقطع به(٢٤٧)، أو من تتبّع الإجماعات المنقولة(٢٤٨) علىٰ الحجّيّة،

ولكن الأقرب العدم، فالمحصَّل من الأخبار حجّيّة خبر الثقة.

نعم الظاهر عدم إطلاق فيها بالنسبة إلىٰ حصول الوثوق بعدم الصدور.

ثمّ إنّـه ـ بناءً علىٰ ما قرّبنا ـ ليس للأخبار مفهوم يدلّ علىٰ حجّيّة الموثوق الصدور بالوثوق الفعلي من غير جهة الراوي؛ حتىٰ يعارض ما دلّ علىٰ حجّيّته، وسيأتي تحقّق بناء العقلاء عليه، فانتظر.

(٢٤٧) قوله قدّس سرّه: (**فيكشف رضاه ـ عليه السلام ـ بذلك، ويقطع به..**) إلىٰ آخره.

أي من باب الحدس؛ لعدم الإجماع الدخولي وبطلان اللطفي.

(٢٤٨) قوله قدّس سرّه: (**أو من تتبّع الإجماعات المنقولة..**) إلىٰ آخره.

بحيث يقطع بتحقّق الإجماع من تظافر النقل في نفسه أو بضميمة القرائن، وإلاّ يكون خبراً واحداً(١) غير قابل للاستدلال [به](٢)؛ للزوم الدور.

---

(١) كذا، والصحيح: «خبرَ واحدٍ».

(٢) إضافة يقتضيها السياق.

ولا يخفىٰ مجازفة هذه الدعوىٰ(٢٤٩)؛ لاختلاف الفتاوىٰ فيما أُخذ في اعتبـاره من الخصوصيات، ومعه لا مجال لتحصيل القطع برضاه ـ عليه السلام ـ من تتبّعها، وهكذا حال تتبّع الإجماعات المنقولة، اللّهم إلّا أن يدّعىٰ تواطؤهـا علىٰ الحجّيّة في الجملة، وإنّـما الاختـلاف في الخصوصيّات المعتبرة فيها، ولكن دون إثباته خرط القتاد.

---

(٢٤٩) قوله قدّس سرّه: (ولا يخفىٰ مجازفة هذه الدعوىٰ. .) إلىٰ آخره.

وحاصل ما ذكره: أنّ معاقد الفتاوىٰ مختلفة: حيث أفتىٰ بعضهم بحجّيّة قول الثقة، وبعضهم بحجّيّة قول العادل. . . إلىٰ غير ذلك من التفاصيل، ولم يبلغ كلّ واحدة من الطوائف مرتبة الإجماع.

لا يقـال: إنّ لازم الاختلاف الكذائي الأخذ بالأخصّ مضموناً، أو مادّة الاجتماع، كما في المتواتر الإجمالي من الأخبار.

فإنّه يقال: فرقٌ بين المقامين؛ إذ في الأخبار يقطع بكون الأخصّ صادراً في ضمن الأعمّ أو الأخصّ، وهنا ليس كذلك؛ إذ القائل بالأعمّ لم يعلم قوله بالأخصّ علىٰ تقدير بطلانه؛ إذ ربما يكون من القائلين بالنفي علىٰ تقدير بطلانه.

نعم لو أُحرز إجماعهم علىٰ عنوان واحد، وكان الاختلاف في تعيينه لكان مثل التواتر الإجمالي، ولكن أنّىٰ لنا إحرازه؟!.

ثمّ إنّه يرد علىٰ هذين التقريبين أيضاً:

أوّلاً: المنع من تحصيل مقدار من الفتاوىٰ ملزوم حدسي لرضاء الإمام عليه السلام.

وثانياً: أنّه يحتمل كون مدرك الفتاوىٰ هي المدارك المعلومة.

ثانيهـا: دعوىٰ اتّفاق العلماء عملاً - بل كافّة المسلمين(٢٥٠) - علىٰ العمل بخبر الواحد في أُمورهم الشرعيّة، كما يظهر من أخذ فتاوىٰ المجتهدين من الناقلين لها.

---

(٢٥٠) قوله قدّس سرّه: (ثانيها: دعوىٰ اتفاق العلماء عملاً بل كافّة المسلمين. .) إلىٰ آخره.

وهذا ينحلّ إلىٰ دعويين، كما هو ظاهر.

ويرد علىٰ الأوّل وجوه:

الأوّل: أنّ عمل بعضهم من باب حجّيّة قول العادل، وبعضهم بملاك حجّيّة غير الثقة. . إلىٰ غير ذلك، وإليه أشار بقوله: (مضافاً إلىٰ ما عرفت. .).

الثاني: منع تحقّق الإجماع العملي علىٰ العمل بالخبر[1] الواحد؛ إذ المسلّم تحقّق عملهم علىٰ الأخبار الموجودة في الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتبرة، ولكن بعضهم يعملون بها لكونها متواترة عندهم[2]، وآخر لكونها مقطوعة الصدور عنده، وإليه أشار بقوله: (لو سُلّم اتّفاقهم علىٰ ذلك).

الثالث: أنّه يحتمل كون المدرك تلك الأدلّة جميعاً، أو بعضها من الآيات، أو الأخبار، أو بناء العقلاء، فيرجع إلىٰ ثالث الوجوه من وجوه الإجماع، أو إلىٰ سائر الطوائف، وإليه أشار بقوله: (لم يحرز أنّهم اتّفقوا بما هو مسلمون).

ولعلّ عدم ترديده بينه وبين سائر الطوائف؛ لعدم تماميّته في الدعوىٰ الثانية، وغرضه الاستشكال في كلتيهما.

وعلىٰ الثانية: منع اتّصالها بزمان المعصوم؛ إذ لعلّ علمل المسلمين ناشئ من فتاوىٰ المشهور بحجّيّة الخبر الحادثة بعد زمانه عليه السلام.

مضافاً إلىٰ احتمال كون عملهم به بما هم عقلاء، لا بما هم مسلمون علىٰ

---

(١) كذا، والصحيح: «بخبر».

(٢) في الأصل: «عنده»، والموافق للسياق ما أثبتناه.

وفيه: مضافاً إلىٰ ما عرفت ممّا يرد علىٰ الوجه الأوّل، أنه لو سُلّم اتّفاقهم علىٰ ذلك، لم يُحرز أنّهم اتّفقوا بما هم مسلمون ومتديّنون بهذا الدين، أو بما هم عقلاء ولو لم يلتزموا[1] بدين، كما هم لا يزالون يعملون بها في غير الأُمور الدينيّة من الأُمور العاديّة، فيرجع إلىٰ ثالث الوجوه، وهو دعوىٰ استقرار سيرة العقلاء(٢٥١) من ذوي الأديان وغيرهم

تقدير اتّصاله، فيرجع إلىٰ ثالث الوجوه.

(٢٥١) قوله قدّس سرّه: (وهو دعوىٰ استقرار سيرة العقلاء..) إلىٰ آخره.

هذا التقريب يتوقّف علىٰ مقدّمات أربعة:

الأُولىٰ: إحراز بنائهم علىٰ العمل بخبر الثقة في أحكامهم العرفيّة الشرعيّة.

الثانية: عدم الردع عنه.

الثالثة: وجود المقتضي للردع علىٰ تقدير عدم حجّيّة الخبر عند الشارع، وهو فعليّة الأحكام الواقعيّة؛ إذ لو كانت إنشائيّة صرفة قطعاً أو احتمالاً في زمان المعصوم، لم يستكشف من عدمه الإمضاء علىٰ تقدير فعليّة الأحكام؛ إذ لعلّ عدم ردعه في زمانه؛ لعدم فعليّة الأحكام.

الرابعة: عدم المانع عنه، وإلّا فلا كشف، كما في مسألة الخلافة.

ولا يخفىٰ أنّه لا إشكال في تماميّة جميع المقدّمات حتّىٰ الثانية من حيث الدليل الخاصّ القائم علىٰ الردع؛ إذ لو كان لنقل إلينا بالتواتر؛ لتوافر الدواعي علىٰ نقله، ولم يصل إلينا في هذا الباب خبر واحد، فضلاً عن المتواتر.

وإنّما الإشكال فيها من حيث الأدلّة العامّة؛ إذ ربما يقال: إنّه لا فرق بين ثبوت الشيء بالدليل الخاصّ أو العامّ.

ولما ذكرنا من وضوح التماميّة لم يتعرّض لجميع تلك المقدّمات في المتن، وأمّا تعرّضه للثانية فإنّما هو من باب التوطئة لورود توهّم كفاية ردع العمومات وجوابه.

---

(١) في كثير من النسخ: «لم يلزموا»، وهي مصحّفة عمّا أثبتناه من أكثر النسخ.

علىٰ العمل بخبر الثقة، واستمرّت إلىٰ زماننا، ولم يردع عنه نبيّ ولا وصيّ نبيّ؛ ضرورة أنه لو كان لاشتهر وبان، ومن الواضح أنه يكشف عن رضا الشارع به في الشرعيّات أيضاً.

إن قلت: يكفي في الردع الآيات الناهية والروايات المانعة عن اتّباع غير العلم، وناهيك قوله تعالىٰ: ﴿وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾(١)، وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ ٱلحَقِّ شَيْئاً﴾(٢).

قلت: لا يكاد يكفي تلك الآيات(٢٥٢) في ذلك، فإنه ـ مضافاً إلىٰ أنّها وردت إرشاداً إلىٰ عدم كفاية الظنّ في أُصول الدين، ولو سُلّم

---

(٢٥٢) قوله قدّس سرّه: (**لا يكاد يكفي تلك الآيات..**) إلىٰ آخره.

قد أُجيب عنها بأمور:

الأوّل: دعوىٰ انصرافها إلىٰ خصوص أُصول الدين.

الثاني: دعوىٰ كونها هي المتيقّنة منها.

ولا يخفىٰ أنّ تلك النواهي تكون ـ حينئذٍ ـ إرشاديّة؛ لأنّه لا يجوز العمل بالظنّ مطلقاً فيها عقلاً.

وقوله: (**إلىٰ أنّها وردت إرشاداً..**) إلىٰ آخره، إشارة إلىٰ هذين الجوابين، أو خصوص الأوّل لو كان مراده الاستظهار. ولكن تقدّم في أدلّة المانعين عدم تماميّتها في جميع الآيات، فراجع.

الثالث: دعوىٰ انصرافها إلىٰ الأمارة الغير الحجّة، والأمارة المعمول بها عند العقلاء، أو صارت حجّة بجعل المولىٰ، خارجة عنها.

الرابع: دعوىٰ تيقّنها، فتأمّل.

---

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) النجم: ٢٨.

فإنّما المتيقَّن، لولا أنه المنصرف إليه إطلاقها، هو خصوص الظنّ الذي

ولا يخفىٰ أنّ النواهي هي مولويّة إمضائيّة[1]، وأمّا بناءً علىٰ التعميم تكون إمضائيّة[2] بالنسبة إليها، وتأسيساً بالنسبة إلىٰ ما هو الحجّة عندهم، كما لا يخفىٰ، وإليها أشار بقوله: (فإنّما المتيقّن لولا أنّه المنصرف إليه إطلاقها. .) إلىٰ آخره.

الخامس: ما قرّره حين قراءتنا عليه الكتاب [و][3] هو مركّب من مقدّمات:

الأُولىٰ: أنّه لا فرق في الدليل بين الإمضائي كما في السيرة العقلائيّة الممضاة، وبين التأسيس؛ فإنّ كلّاً منهما دليل من قبل الشرع.

الثانية: أنّ محلّ الكلام هو السيرة الممضاة، وإلّا فلو شكّ في أصل الإمضاء، كما لو شكّ في نزول آية النهي في أوّل البعثة، فلا شكّ في عدم حجّيّة السيرة، ولكن من المعلوم ورود تلك الآيات بعد مُضيّ زمان من أوّل البعثة؛ بحيث قد تمّت مقدّمات الإمضاء.

الثالثة: أنّه قد تقرّر في الخاصّ الذي ورد العامّ بعد حضور وقت العمل به أن يكون الخاصّ مخصِّصاً له، لا أنّه يكون ناسخاً ورادعاً؛ لدوران الأمر بين رفع اليد عن ظهور الخاصّ في الدوام، وبين رفع اليد عن ظهور العامّ في الأفراد، والأوّل ـ وإن كان إطلاقيّاً ـ مقدّم علىٰ الثاني ولو فرض كونه وضعيّاً؛ لندرة النسخ وشيوع التخصيص، والمقام ـأيضاًـ من هذا القبيل، بل أولىٰ؛ لأنّ الخاصّ اللفظي من باب أقوائيّة ظهوره، بخلاف السيرة، فإنّها دليل لُبّيّ قطعي لا يمكن ترجيح العامّ عليه بوجه من الوجوه.

ويرد عليه:

أوّلاً: عدم العلم بثبوت الإمضاء قبل نزول الآيات؛ إذ لعلّه قد نزل واحدة

---

(١) في الأصل: «هي مولويّ إمضائيّ»، والصحيح ما اثبتناه.

(٢) في الأصل: «إمضائيّاً. .».

(٣) إضافة يقتضيها السياق.

لم يقم علىٰ اعتباره حجّة ـ لا يكاد يكون الردع بها إلّا علىٰ وجه دائر؛

أو أزيد قبله، ومجرّد عدم العلم بذلك يكفي، كما مرّ في المقدّمة الثانية.

وثانياً: أنّ ملاك تقدّم الخاصّ المتقدّم هو أقوائيّة ظهوره في الدوام، والدليل الإمضائي المذكور لكونه لُبّياً لا ظهور فيه، فضلاً عن الأقوائيّة.

وما ذكره من أنّه دليل قطعيّ لُبّيّ غير ما نع؛ إذ مقطوعيّته بالنسبة إلىٰ مورد تماميّة مقدّمات الإمضاء، وهو زمان قبل ورود العامّ؛ إذ دليليّته في كلّ زمان تحتاج[1] إلىٰ عدم الردع في ذلك الزمان، وهو غير ثابت بعد احتمال كونه مردوعاً[2] بالعامّ، فظهر أنّ قياس المقام علىٰ المسألة المذكورة قياس مع الفارق، فضلاً عن دعوىٰ الأولويّة.

السادس: ما أشار إليه بقوله: (لا يكاد يكون الردع بها إلّا علىٰ وجه دائر..) إلىٰ آخره.

وحاصله: أنّ الردع عن السيرة بالعمومات موقوف علىٰ حجّيّتها؛ إذ العموم الذي لا يكاد يكون حجّة لا يكاد يكون الردع به[3]، وهي موقوفة علىٰ عدم تخصيصها بها؛ لأنّ حجّيّة كلّ عامّ يتوقّف علىٰ عدم مخصّص له، وهو موقوف علىٰ الردع؛ إذ علىٰ تقدير عدمه لا بدّ أن تكون مخصّصة؛ لكونها دليلاً خاصّاً، ومن شأنه التقدّم علىٰ العامّ، فيلزم توقّف الردع علىٰ الردع.

وقد أسقط في العبارة إحدىٰ المقدّمات علىٰ ما ترىٰ؛ لوضوحها، وقال: (إنّ الردع موقوف علىٰ عدم التخصيص).

السابع: ما قرّره في الدرس في هذه الدورة: من التمسّك بالاستصحاب بناءً علىٰ كون حجّيّة السيرة دوريّة أيضاً؛ لكونها مسبوقة بالحالة السابقة؛ بخلاف حجّيّة

---

(١) في الأصل: «يحتاج».

(٢) كذا، والصحيح: «مردوعاً عنه».

(٣) كذا، والأصحّ في العبارة: (العموم الذي لا يكون حجّة لا يصحّ الردع به).

وذلك لأنّ الردع بها يتوقّف علىٰ تخصيص عمومها، أو تقييد إطلاقها بالسيرة علىٰ اعتبار خبر الثقة، وهو يتوقّف علىٰ الردع عنها بها، وإلّا لكانت مخصِّصة أو مقيِّدة لها، كما لا يخفىٰ.

العموم، فإنّها مشكوكة الحدوث.

وفيه أوّلاً: منع الحالة السابقة، كما تقدّم في ردّ الخامس.

وثانياً: أنّه قد تقدّم أنّ السيرة دوريّة دون التمسّك بالعموم، فيكون العامّ حجّة في الردع، فلا جريان للاستحصاب.

وثالثاً: أنّه يتمّ لو كان مدرك الاستصحاب غير الأخبار، أو هي مع كونها متواترة أو محفوفة بالقرائن العلميّة، وحيث كان التحقيق كون مدركه الأخبار مع انتفاء كلا الأمرين، فلا يصحّ التمسّك به في هذا المقام؛ إذ الكلام بعدُ في حجّيّة الخبر، فيصير دوريّاً؛ إذ حجّيّة مطلق الخبر ـ الذي منه أخبار الاستصحاب ـ موقوفة علىٰ حجّيّة الاستصحاب، وهي موقوفة علىٰ حجّيّة هذه الأخبار، فيتوقّف حجّيّتها علىٰ حجّيّتها.

الثامن: ماذكره الأُستاذ ـ قدّس سرّه ـ من أنّ العمل بالخبر علىٰ قسمين:

الأوّل: العمل الاستنادي من دون تعبّد بمضمونه؛ بأن يعتمد في عمله عليه.

الثاني: العمل التعبّدي؛ بمعنىٰ الالتزام بمضمونه، والغرض من التمسّك بالسيرة هو إثبات الوجه الأوّل دون الثاني، والمنصرف أو القدر المتيقّن من الآيات هو الثاني لا الأوّل.

وفيه أوّلاً: منع الانصراف أو التيقّن، بل هي مطلقة.

وثانياً: أنّها علىٰ العكس ممّا ذكره؛ إذ الآيات ناظرة إلىٰ المتعارف بين الناس في العمل بالظنون، وهو العمل علىٰ وجه الاستناد، دون العمل علىٰ وجه التعبّد.

فظهر من جميع ذلك: أنّ التامّ من الأجوبة الثمانية هو الثالث.

لا يقال: علىٰ هذا لا يكون(٢٥٣) اعتبار خبر الثقة بالسيرة ـ أيضاً ـ إلّا علىٰ وجه دائر، فإنّ اعتباره بها فعلاً يتوقّف علىٰ عدم الردع بها عنها،

ثمّ إنّه كما تحقّق بناؤهم علىٰ العمل بخبر الثقة مشروطاً بعدم الوثوق علىٰ خلافه ـ كما استظهرنا من الأخبار أيضاً ـ كذلك تحقّق علىٰ العمل بموثوق الصدور بالوثوق الفعلي ولو من غير جهة الراوي، وقد عرفت أنّه لا يشمله الأخبار، فهو أعمّ منها مفاداً، بل فيه عموم من جهة أُخرىٰ أيضاً؛ لأنّ الظاهر تحقّق بنائهم علىٰ العمل بخبر الثقة أو بوثوق[1] الصدور إذا كان مشكوك الحسّيّة مع عدم الظنّ بالخلاف، وهذا لا يستفاد من الأخبار؛ لكونها منصرفة إلىٰ الحسّي، فيكون التمسّك بها فيه؛ تمسّكاً بالعامّ في الشبهة المصداقيّة.

لا يقال: إنّ آية النبأ تدلّ علىٰ عدم حجّيّة قول الفاسق ولو كان ثقة أو موثوق الصدور، فيعارض الأخبار وبناء العقلاء.

فإنّه يقال: إنّ المستفاد من التعليل عدم حجّيّة قول الفاسق، الذي يكون الإقدام عليه سفاهة أو متعقّباً بالندامة، والعبرة بالعلّة دون المعلول، وإذا خرج عن المنطوق يدخل في المفهوم، وهو ـ أيضاً ـ معلّل بنقيض العلّة المذكورة، فيستفاد من[2] مفهومها حجّيّة قول الفاسق الثقة أو الموثوق بصدروره مطابقاً لبناء العقلاء.

نعم ليس جارياً في مشكوك الحسّيّة مثل الأخبار؛ لعين ما تقدّم آنفاً.

(٢٥٣) قوله قدّس سرّه: (لا يقال: علىٰ هذا لا يكون. .) إلىٰ آخره.

وبيان ذلك: أنّ حجّيّة خبر الثقة موقوفة[3] علىٰ حجّيّة السيرة، وهي موقوفة علىٰ عدم الردع، وهو موقوف علىٰ تخصيص العمومات بها، وإلّا تكون رادعة عنها، وهو موقوف علىٰ عدم الردع، وإلّا فلو كانت رادعة فكيف تكون مخصّصة،

---

(١) كذا، والأصحّ: «بموثوق».

(٢) في الأصل: «في».

(٣) في الأصل: «موقوف».

وهو يتوقّف علىٰ تخصيصها بها، وهو يتوقّف علىٰ عدم الردع بها عنها.

فإنه يقال: إنّما يكفي في حجّيّته بها(٢٥٤) عدم ثبوت الردع عنها؛ لعدم نهوض ما يصلح لردعها، كما يكفي في تخصيصها لها ذلك، كما لا يخفىٰ؛ ضرورة أنّ ما جرت عليه السيرة المستمرّة في مقام الإطاعة والمعصية ـ وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة، وعدم استحقاقها مع الموافقة، ولو في صورة المخالفة عن الواقع[1] ـ يكون عقلاً في الشرع

فيتوقّف عدم الردع علىٰ عدم الردع.

وقوله في العبارة: (إنّ اعتباره بها[2] فعلاً يتوقّف علىٰ عدم الردع) من باب توقّفه علىٰ حجّيّة السيرة، المتوقّفة علىٰ عدم الردع، على ما عرفت من بياننا.

(٢٥٤) قوله قدّس سرّه: (إنما يكفي في حجّيّته بها..) إلىٰ آخره.

حاصله: منع توقّف حجّيّة[3] السيرة علىٰ عدم الردع الذي هو المفروض في القضيّة الثانية حسب ما قرّرنا، بل هي موقوفة علىٰ عدم العلم بالردع وعدم ثبوته، وهو حاصل بنفسه من دون توقّف علىٰ شيء.

وقوله: (ما لم ينهض..) أيضاً إشارة إلىٰ ذلك، وأنّ ما قام عليه السيرة الممضاة حجّة ما لم يعلم بالمنع حتىٰ تكون السيرة مردوعة[4]، فلا تكون[5] حجّة، وهذا بخلاف حجّيّة العامّ في الدور الأوّل، فإنّها موقوفة علىٰ عدم التخصيص، لا علىٰ عدم العلم به، ويلزم الدور حينئذٍ.

أقول: فيه أوّلاً: أنّ حجّيّة العامّ موقوفة علىٰ عدم العلم بالمخصّص، لا علىٰ

---

(١) كذا، والصواب: «المخالفة للواقع»، أو «مخالفة الواقع».

(٢) في الحاشية: «فيها»، وقد أثبتناها كما في متن «الكفاية».

(٣) في الأصل: «حجّة»، والصحيح ما أثبتناه.

(٤) كذا، والصحيح: «مردوعاً عنها».

(٥) في الأصل: «فلا يكون».

متّبعاً، ما لم ينهض دليل علىٰ المنع عن اتّباعه في الشرعيّات، فافهم

عدمه الواقعي؛ لاستقرار بناء العقلاء علىٰ العمل به ما لم يعلم بالمخصّص كما هو واضح، فلا يلزم الدور، بخلاف حجّيّة السيرة؛ فإنّها موقوفة علىٰ عدم الردع الواقعي، ولذا يلزم إحرازه بالقطع أو القطعي، فالدور لازم في الثاني، لا في الأوّل، فيثبت ـ حينئذٍ ـ الردع.

وثانياً: أنّه لو تنزّلنا نقول: إنّ الموقوف في كليهما هو الواقع، فالدور لازم فيهما معاً، فلا يكون أحدهما حجّة ذاتاً؛ لأنّ المستلزم للمحال محال.

وثالثاً: أنّه لو تنزّلنا نقول: إنّ الموقوف عليه في كليهما عدم العلم، وهو حاصل من دون لزوم دور، فيتعارضان ويسقطان عن الحجّيّة؛ للتعارض، لا لذاته كما في ما قبله.

وتأمّل (*)(٢٥٥).

(*) قولنا: (فافهم وتأمّل) إشارة إلىٰ كون خبر الثقة متّبعاً، ولو قيل بسقوط كلٍّ من السيرة والإطلاق عن الاعتبار، بسبب دوران الأمر بين ردعها به وتقييده بها؛ وذلك لأجل استصحاب حجّيّته الثابتة قبل نزول الآيتين.

فإنّ قلت: لا مجال لاحتمال التقييد بها، فإنّ دليل اعتبارها مغيّىً بعدم الردع به عنها، ومعه لا تكون صالحة لتقييد الإطلاق مع صلاحيّته للردع عنها، كما لا يخفىٰ.

قلت: الدليل ليس إلّا إمضاء الشارع لها ورضاه بها، المستكشف بعدم الردع عنها في زمان مع إمكانه، وهو غير مغيّىً، نعم يمكن أن يكون له واقعاً ـ وفي علمه تعالىٰ ـ أمدٌ خاصّ، كحكمه الابتدائي؛ حيث إنّه ربما يكون له أمر فينسخ، فالردع في الحكم الإمضائي ليس إلّا كالنسخ في الابتدائي، وذلك غير كونه بحسب الدليل مغيّىً، كما لا يخفىٰ.

وبالجملة: ليس حال السيرة مع الآيات الناهية، إلّا كحال الخاصّ المقدّم. والعامّ المؤخر؛ في دوران الأمر بين التخصيص بالخاصّ أو النسخ بالعامّ، ففيهما يدور الأمر ـأيضاًـ بين التخصيص بالسيرة أو الردع بالآيات، فافهم. المحقق الخراساني قدّس سرّه.

(٢٥٥) قوله قدّس سرّه: (فتأمّل)

ليس إشارة إلىٰ الضعف؛ لأنّه ـ قدّس سرّه ـ قد كان جازماً بها في العبارة في الدورة الأخيرة من بحثه، وقد كنّا نحضرها.

فصل

في الوجوه العقليّة(٢٥٦) التي أُقيمت علىٰ حجّيّة خبر الواحد[1].

أحدها(٢٥٧): أنه يعلم إجمالاً بصدور كثير ممّا بأيدينا من الأخبار

---

(٢٥٦) قوله قدّس سرّه: (في الوجوه العقليّة. .) إلىٰ آخره.

وهي بعد تسليم تماميّتها في نفسها موقوفة علىٰ عدم ثبوت حجّيّة صنف من الأخبار؛ بحيث لا يلزم المحذورات الثلاثة في الوجوه الثلاثة، وإلّا يكون الدالّ عليها وارداً عليها، وقد عرفت ثبوت حجّيّة خبر الثقة الغير الموثوق بخلافه والخبر الموثوق الصدور.

(٢٥٧) قوله قدّس سرّه: (أحدهما. .) إلىٰ آخره.

قد قرّر في الرسالة[2] هذا الدليل بنحو آخر، وأورد عليه بوجوه أربعة، وهو ـ قدّس سرّه ـ قد قرّره علىٰ هذا الوجه حتّىٰ يندفع عنه الإيراد الأوّل، ثمّ أشار إلىٰ عدم ورود الثالث منه أصلاً، وسلّم الرابع منه، لم يتعرّض للثاني منه.

وتوضيح المقام يتوقّف علىٰ إيراد تقريب الشيخ قدّس سرّه.

وملخّصه: أنّا نعلم إجمالاً بصدور أخبار كثيرة مخالفة للأُصول النافية للتكليف المجرّدة عن القرينة فيما بين تلك الأخبار الموجودة في أيدينا، وقضيّة ذاك العلم الإجمالي وجوب العمل بجميع الأخبار التي تكون من أطرافه؛ لوجوب الاحتياط عقلاً بعد العلم الإجمالي.

وأمّا وجه الحاجة إلىٰ تلك الأربعة: فلأنّه لو لم يعلم بالصدور أصلاً فأصالة عدم الحجّيّة جارية بلا مزاحم، وإذا علم به وكان المعلوم إجمالاً مردّداً بين الموافق للأصل والمخالف له فكذلك؛ إذ لا تكليف في مورد المخالف.

---

(١) في كثير من النسخ: «الخبر الواحد»، وفي نسخ أُخرىٰ كثيرة كما أثبتناه، وهو الصحيح.

(٢) فرائد الأُصول: ١٠٢ ـ ١٠٣.

من الأئمّة الأطهار - عليهم السلام - بمقدار وافٍ بمعظم الفقه؛

وكذا إذا كان مردّداً بين المقرون بالقرينة وغيره؛ لجريانها في الثاني دون الأوّل؛ لوجوب العمل به علىٰ أيّ تقدير.

وكذا إذا لم نقل بوجوب الاحتياط في أطراف العلم يكون أصالة عدم الحجّيّة المذكورة جارية في جميع الأطراف.

وأمّا تحقّق تلك المقدّمات فواضح، فحينئذٍ تارة يُدّعىٰ: أنّ الواجب هو العمل بمظنون الصدور منها، وأُخرىٰ يُدّعىٰ أنّ الواجب هو العمل بجميعها إلّا عند المعارضة.

هذا حاصل ما أفاده في الرسالة مع تلخيص وتحرير منّا.

ثم أورد عليه بما حاصله: أنّ وجوب العمل بالخبر الصادر لكونه متضمناً لحكم الله الواقعي الفعلي لا لنفسه، ومتعلّق العلم بالواقعيّات الفعليّة ليس محدوداً بما في الأخبار، بل هو مردّد بين جميع تلك الأمارات، فحينئذٍ اللازم الاحتياط في الكلّ مع إمكانه ووجوبه، وإلّا فاللازم هو الأخذ بما يفيد الظنّ خبراً كان أو غيره.

ثم أورد علىٰ نفسه: بأنّه لا علم لنا بالتكليف بأزيد ممّا بين الأخبار.

وأجاب بما حاصله: أنّه وإن كان لا علم لنا كذلك إلّا أنّ العلم الإجمالي الكبير المتعلّق بما في الجميع يقتضي وجوب الاحتياط فيه، دون خصوص الأخبار، وجعل الميزان فيه أنّه لو عُزِل عن متعلّق العلم الإجمالي الصغير مقدار ينتفي بعزله العلم الإجمالي الموجود فيه يبقىٰ العلم بعد ضمّ غيره إلىٰ غيره من متعلّق العلم الإجمالي الكبير، فهذا كاشف عن أنّ ذاك الكبير مؤثّر، ولو لم يبقَ كذلك فلا تأثير له، بل المؤثّر هو خصوص الصغير.

أقول: إذا تحقّق علمان إجماليّان: صغير وكبير، فهو يتصوّر علىٰ ثلاثة أوجه:

الأوّل: أن يكون المعلوم بالإجمال في الصغير بقدر المعلوم بالإجمال في الكبير، كما إذا علمنا أنّ في هذا القطيع عشر شياه محرّمة، وعلمنا أنّ في السود منها -أيضاً-

بحيث لم علم تفصيلاً ذاك المقدار لانحلّ علمنا الإجمالي ـ بثبوت

عشرة كذلك، وفي حكمه ما قامت البيّنة علىٰ حرمة عشرة من السود إجمالاً ؛ لأنّ متعلّق الحجّة مثل متعلّق العلم في جميع الأحكام.

الثاني: أن يكون أنقص منه، كما إذا علمنا في الفرض بحرمة خمسة من السود إجمالاً، أو قامت البيّنة كذلك.

الثالث: أن يكون علم صغير آخر في غير متعلّق الصغير الأوّل بأن علمنا بحرمة عشرة في السود وبحرمة عشرة من البيض، وقد علمنا ـ حينئذٍ ـ بحرمة عشرين في الجميع، ولا إشكال في وجوب الاحتياط في الجميع في الأخير، ولا في عدمه في الأوّل عند الشيخ والماتن، وإنّما الإشكال في الوسط، وغرض الشيخ ـ قدّس سرّه ـ هو جعل المقام من قبيله، وأنّ المعلوم إجمالاً بين الجميع أزيد من المعلوم إجمالاً في الأخبار، ولذا لو عزل عن الأخبار بمقدار ينتفي بسببه العلم الموجود فيه، وضممنا غيره إلىٰ باقي الأمارات، لبقي العلم الإجمالي علىٰ حاله، وأنّه من موارد تأثير العلم الإجمالي الكبير.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّه وإن كان المقام بحسب العلم الإجمالي المتعلّق بالواقعيّات من قبيله، وأنّ المعلوم بالإجمال بين الأخبار أنقص من المعلوم كذلك في الجميع، إلّا أنّه بحسب العلم المتعلّق بالحجّيّة من قبيل الأوّل؛ إذ لا إشكال في حصول العلم بصدور أخبار بين الأخبار بمقدار المعلوم بالإجمال الموجود في الجميع، وهذا هو الذي أشار إليه الماتن بتغييره الدليل الموجود في الرسالة.

وثانياً أنّ التفريق بين القسمين: إن كان من جهة انحلال العلم الإجمالي في الأوّل بخلاف الثاني، ففيه: منع الانحلال في الأوّل ـ أيضاً ـ كما تقدّم في مبحث الظواهر، وسيأتي في ردّ دليل الأخباريّين علىٰ الاحتياط أيضاً.

وإن كان من جهة أنّ شرط تأثير العلم الإجمالي كون أحد طرفيه غير واجب

العمل من غير جهة هذا العلم، وفي القسم الأوّل قد وجب من جهة العلم الصغير الموجود في الأخبار، فيكون بالنسبة إلىٰ غيرها من الأمارات شكّاً بدْوياً، كما علم إجمالاً بحرمة أحد الإناءين، وعلم ـأيضاًـ بحرمة واحد من ثلاثة إحداها غير هذين الإناءين.

ففيه أوّلاً: أنّ هذا الملاك موجود في الثاني أيضاً؛ لوجوب العمل بالأخبار من جهة العلم الإجمالي الموجود فيها ولو كان عدد المعلوم بالإجمال فيها أنقص، كما لا يخفىٰ.

وثانياً: منع مانعيّة العلم الإجمالي الصغير عن تأثير الكبير في كليهما؛ لأنّ العلمين متقارنان، وتأثير العلم الصغير في الأخبار دون الكبير ترجيح بلا مرجّح، بل قضيّة القاعدة تأثير كلا العلمين في الأخبار بنحو الجزئيّة، وتأثير الكبير في غيرها بنحو الاستقلال.

فتبينّ من جميع ما ذكره الخدشة في أصل الدليل، وفيما ذكره المصنّف، وفيما ذكره الشيخ قدّس سرّه:

أمّا الأخير؛ فلما عرفت مفصّلاً.

وأمّا ما قبله، فلأنّه مبنيّ علىٰ الانحلال، وقد عرفت منعه.

وأمّا في الأوّل فلأنّ قضيّة القاعدة تأثير العلم الإجمالي الكبير في غير الأخبار استقلالاً، وفيها بنحو الجزئيّة، فلم يثبت حجّيّة خصوص الأخبار.

نعم يمكن تصحيحه بمنع كون غير الأخبار طرفاً للعلم الإجمالي، بل العلم حاصل بوجود أحكام بين الأخبار.

وأمّا سائر الأمارات فليست طرفاً له.

نعم يحتمل ذلك فيها من الأوّل، غاية الأمر أنّه قبل الرجوع وتميّز موارد الأخبار عن موارد الأمارات يجب الاحتياط للاختلاط، نظير ما إذا علم بحرمة بعض

في مضامين الأخبار الصادرة المعلومة تفصيلاً، والشكّ البدْوي في ثبوت التكليف في مورد سائر الأمارات الغير المعتبرة، ولازم ذلك لزوم العمل(٢٥٨) علىٰ وفق جميع الأخبار المثبتة، وجواز العمل علىٰ طبق النافي

الشياه السود، واحتمل الحرمة في البيض، وقبل التميّز يجب الاحتياط عن جميع القطيع، ثمّ إذا تميّز فلا وجوب بالنسبة الىٰ البيض .

أو يقال: بأنّ العلم الموجود في الأخبار متقدّم زماناً، فلا يؤثّر العلم الإجمالي الكبير؛ لتنجّز الأخبار بالعلم الأوّل، فافهم.

وأمّا الإيراد الثاني للشيخ[1] فحاصله: أنّه لو أغمضنا عن الإشكال فاللازم هو العمل بمظنون المطابقة للواقع، لا بمظنون الصدور؛ لأنّ الأخبار واجبة العمل من باب الطريقيّة إلىٰ الواقع.

وفيه أوّلاً: أنّه لا يرد علىٰ التقريب الثاني منه، كما لا يخفىٰ.

وثانياً: أنّ قضيّة القاعدة هو العمل بجميع الأخبار علىٰ تقدير إمكان الاحتياط ووجوبه، وإلاّ فالعمل بمظنون الحجّيّة من الأخبار وغيرها،أو بما يفيد الظنّ بالواقع منها أو من غيرها؛ لما سيأتي في ردّ قول «الفصول»[2] الحاصر نتيجة دليل الانسداد في الطريق المظنون طريقيّته: أنّه بعد عدم تأثيرالعلم الإجمالي بوجود طرق، لا بدّ من العمل بمقتضىٰ العلم الكبير، ولازمه بعد عدم وجوب الاحتياط في أطرافه، حجّيّة كلا الظنّين.

فتبينّ بطلان الدليل علىٰ تقريبه الأوّل، وبطلان ما أورده الشيخ أيضاً.

(٢٥٨) قوله قدّس سرّه: **(ولازم ذلك لزوم العمل . .)** إلىٰ آخره.

وهو إشارة إلىٰ ردّ الجواب الثالث الذي ذكره الشيخ[3] ـ قدّس سرّه ـ عن هذا

---

(١) فرائد الأصول: ١٠٤/ سطر ١٦ ـ ٢٠.

(٢) الفصول الغرويّة: ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

(٣) فرائد الأصول: ١٠٤/ سطر ٢٠ ـ ٢١.

منها فيما إذا لم يكن في المسألة أصل مثبت له؛ من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب؛ بناءً علىٰ جريانه في أطراف ما[1] علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها، أو قيام أمارة معتبرة علىٰ انتقاضها فيه، وإلّا لاختصّ عدم جواز العمل علىٰ وفق النافي بما إذا كان علىٰ خلاف قاعدة الاشتغال.

وفيه: أنه لا يكاد ينهض(٢٥٩) علىٰ حجّيّة الخبر؛ بحيث يقدّم تخصيصاً

الدليل.

وحاصله: أنّ قضيّة العلم الإجمالي وجوب العمل بالأخبار المثبتة، لا النافية؛ لعدم وجوب العمل بها.

وحاصل الردّ: أنّ المدّعىٰ للمستدلّ إثبات الوجوب في الأُولىٰ، والجواز في الثانية، لا الوجوب فيها أيضاً.

نعم يرد عليه: أنّ النافية لا يجوز العمل بها إذا كان في البين أصل مثبت؛ من اشتغال أو استصحاب كذلك، بناءً علىٰ حجّيّة الاستصحاب فيما علم بالانتقاض وجداناً أو تنزيلاً إجمالاً، والأوّل كما علم بكون بعض تلك الاستصحابات مخالفاً للواقع، والثاني كما علم أنّ بعض تلك الأخبار ـ القائمة علىٰ خلاف تلك الاستصحابات ـ صادر عن المعصوم؛ وذلك لما تقرّر من أنّ الأُصول جارية ما لم يلزم مخالفة عمليّة، وإلّا يكون الأخبار المذكورة غير جائزة العمل في قبال الاشتغال فقط، فلا يثبت المدّعىٰ من كون الأخبار حجّة في قبال الأُصول العمليّة مثبتة أو نافية، وقد أشار إليه بقوله: (فيما لم يكن في المسألة..) إلىٰ آخره.

(٢٥٩) قوله قدّس سرّه: **(وفيه: أنّه لا يكاد ينهض..)** إلىٰ آخره.

إشارة إلىٰ الجواب الرابع للشيخ[2]، وقد سلّمه علىٰ ما أشرنا إليه سابقاً أيضاً.

---

(١) لم ترد كلمة «ما» في بعض النسخ، ووردت في الأكثر فأثبتناها.

(٢) فرائد الأُصول: ١٠٤/ سطر ٢٢ ـ ٢٤.

أو تقييداً أو ترجيحاً ـ علىٰ غيره؛ من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم، وإن كان يسلم عمّا أُورد عليه[1]: من أنّ لازمــه الاحتياط في سائـر الأمـارات، لا في خصـوص الروايات؛ لما عرفت من انحلال العلم الإجمالي بينهما بما علم بين الأخبار بالخصوص ولو بالإجمال، فتأمّل جيّداً.

ثانيهــا: ما ذكره في «الوافية»[2] مستدلّاً [به] علىٰ حجّيّة الأخبار

وحاصله: أنّ العمل بالأخبار ـ حينئذٍ ـ من باب الاحتياط، وقاعدة الاحتياط موروردة[3] بالدليل الاجتهادي وعمومات الكتاب والسُّنّة المعلومة والأدلّة الخاصّة لو كانت، وإطـلاقـاتها ومفاهيمها وسائر ظواهرها[4] أدلّة اجتهاديّة واردة علىٰ قاعدة الاحتياط، فلا تكون خصوصيّات تلك الأخبار ومقيّداتها ونصوصها وأظهرها مقدّمة عليها؛ سواء كان مفاد كلتا الطائفتين إلزامياً أو غير إلزاميّ[5] أو بالاختلاف.

وفيه: أنّ هذه الـظواهـر ليست حجّة في نفسها؛ للعلم الإجمالي بالخلاف فيها، فحينئذٍ يجوز العمل بالأخبار المذكورة في قبالها، بل يجب إذا كان مفاد الأخبار إلزاميّاً؛ سواء كان مفاد الظواهر كذلك أو غيره.

ثم إنّه قد يورد علىٰ الدليل المذكور: بأنّ العلم الإجمالي بصدور الأخبار لا يؤثّر في وجوب العمل بجميع الأخبار المثبتة، إلّا علىٰ تقدير عدم وجود أُصول مثبتة بمقدار المعلوم بالإجمال، وإلّا فلا يؤثّر؛ لأنّ أحد طرفيه واجب العمل في نفسه، وهو موارد الأُصول المذكورة، والظاهر وجود أُصول كذلك من استصحاب مُثبت

---

(١) المورد هو الشيخ ـ قدّس سرّه ـ في فرائد الأُصول: ١٠٣/ سطر ٢٣ ـ ٢٤.

(٢) الوافية: ٥٧.

(٣) كذا، والصحيح: «مورود عليها».

(٤) في الأصل: «ظواهرهما»، والصحيح ما أثبتناه.

(٥) في الأصل: (سواء كان مفاد كلتا الطائفتين إلزاميّة أو غير إلزاميّة..).

الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة ـ كالكتب الأربعة ـ مع عمل جمع

واشتغال بهذا المقدار.

وردّه الأُستاذ: بأنّ الدليل الاجتهادي حاكم أو وارد علىٰ الأُصول العمليّة، ونحن قد علمنا كون بعض تلك الأخبار حجّة.

وفيه: ما لا يخفىٰ؛ لأنّ الحجّة المجعولة ليست بأعلىٰ من الحجّة المنجعلة، ومن المعلوم جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي الوجداني، وكذلك في أطراف العلم التنزيلي، ولذا لا إشكال في جريانها فيما إذا تعارض الدليلان علىٰ وجه لا يكون أحدهما المعيّن أو المخيّر حجّة فعلاً، أو إذا اشتبه الحجّة بغيرها، كما إذا اشتبه خبر ثقة بخبر غيره.

والأولىٰ أن يجاب:

أوّلاً: بمنع كون موارد الأُصول المثبتة بمقدار المعلوم بالإجمال.

وثانياً: بأنّه ـ علىٰ تسليمه ـ لا ينفع؛ لأنّ حجّيّة الاستصحاب المثبت أوّل الكلام؛ لكونها مستفادة من أخبار آحاد، فلا يكون الاشتغال بمقدار المعلوم بالإجمال؛ حتّىٰ يقدح في تأثير العلم.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّه لا يرد علىٰ الدليل شيء من الإيرادات إلّا ما أشار إليه المصنّف من أنّه لا يثبت جواز العمل بالأخبار النافية علىٰ الإطلاق، بل إذا لم يكن أصل مثبت في البين.

لا يقال: إنّ الاستصحاب لم يثبت حجّيّته؛ لما تقدّم.

فإنّه يقال: إنّ أخباره من هذه الجهة داخلة في الأخبار المثبتة، وإذا تعارضت أطراف المعلوم بالإجمال بعضها مع بعض، فالعمل علىٰ المثبت منها علىٰ ما يأتي في دليل الانسداد.

بل يمكن القول: بأنّ الجواز في الأخبار النافية فيما جاز ليس من قِبَل العلم الإجمالي، بل من قبل الأُصول النافية المعتبرة، فالوارد عليه إشكالان:

به من غير ردّ ظاهر: وهو (أنّا نقطع ببقاء التكليف(٢٦٠) إلىٰ يوم القيامة [لا] سيّما بالأُصول الضروريّة، كالصلاة والزكاة والصوم والحجّ والمتاجر والأنكحة ونحوها، مع أنّ جُلّ أجزائها وشرائطها وموانعها، إنّما يثبت بالخبر الغير القطعي؛ بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأُمور عن كونها هذه الأُمور، عند ترك العمل بخبر الواحد، ومن أنكر فإنّما ينكره باللسان ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾[1]). انتهىٰ.

وأُورد عليه[2]:

أوّلاً(٢٦١): بأنّ العلم الإجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار، لا خصوص الأخبار المشروطة بها ذكره، فاللازم

أحدهما: أنّها غير جائزة العمل في قبال الأصل المثبت.

والآخر: أنّ الجواز في غيره ليس مستنداً إلىٰ العلم المذكور.

(٢٦٠) قوله قدّس سرّه: (وهو أنّا نقطع ببقاء التكليف..) إلىٰ آخره.

وهومركب من مقدّمات ثلاثة: العلم بحدوث التكليف بالأُمور المذكورة، والعلم ببقائه إلىٰ يوم القيام، وأنّ جُلّ أجزائها موجودة في الطائفة المذكورة.

(٢٦١) قوله قدّس سرّه: (وأُورد عليه أوّلاً..) إلىٰ آخره.

المُورد هو الشيخ في الرسالة[3].

---

(١) النحل: ١٠٦.

(٢) أورده الشيخ ـ قدّس سرّه ـ في فرائد الأُصول: ١٠٥/ سطر ٣ ـ ٨.

(٣) فرائد الأُصول: ١٠٥/ سطر ٤ ـ ٨.

حينئذٍ: إمّا الاحتياط أو[1] العمل(٢٦٢) بكلّ ما ظنّ صدوره ممّا[2] دلّ علىٰ جزئيّة شيء أو شرطيّتـه[3].

قلت: يمكن أن يقـال: (٢٦٣): إنّ العلم الإجمـالي وإن كان حاصلاً بين جميع الأخبار، إلّا أنّ العلم بوجود الأخبار الصادرة عنهم ـ عليهم السلام ـ بقدر الكفاية بين تلك الطائفة، أو العلم باعتبار طائفة كذلـك بينهـا، يوجب انحـلال ذاك العلم الإجمالي، وصيرورة غيره خارجاً عن طرف العلم، كما مرّت إليه الإشارة في تقريب الوجه الأوّل.

---

(٢٦٢) قوله قدّس سرّه: (أمّا الاحتياط أو العمل..) إلىٰ آخره.

الظاهر اغتشاش النسخة، والعبارة[4] هكذا: (إمّا الاحتياط والعمل بكلّ خبر دلّ علىٰ جزئيّة شيء أو شرطيّته.

وإمّا العمل بكلّ خبر ظُنّ صدوره؛ ممّا دلّ علىٰ الجزئيّة والشرطيّة)، كما في الرسالة[3].

(٢٦٣) قوله قدّس سرّه: (قلت يمكن أن يقال..) إلىٰ آخره.

أقول: تقريب جواب الشيخ وما أورد الماتن عليه ضعفهما ظهر ممّا ذكرنا في الدليل الأوّل من دون حاجة إلىٰ الاعـادة.

---

(١) في إحدىٰ النسخ: «والعمل»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٢) في أكثر النسخ: (بكلّ ما دلّ علىٰ جزئيّة..)، والصحيح ما أثبتناه من إحدىٰ النسخ المصحّحة..

(٣) كذا، لكن عبارة الفرائد (١٠٥/ سطر ٧ ـ ٨) هكذا: (فاللازم حينئذٍ: إمّا الاحتياط، والعمل بكلّ خبر دلّ علىٰ جزئية شيء أو شرطيته، وإمّا العمل بكلّ خبر ظنّ صدوره ممّا دلّ علىٰ الجزئية أو الشرطيّة).

(٤) أي عبارة الشيخ الأعظم ـ قدّس سرّه ـ في فرائده، وقد خرّج في المتن.

اللّهم إلّا أن يمنع عن ذلك[1]، وادّعي(٢٦٤) عدم الكفاية فيما علم بصدوره أو اعتباره، أو ادّعي[2] العلم بصدور أخبار أُخر بين غيرها، فتأمّل(٢٦٥).

---

(٢٦٤) قوله قدّس سرّه: (اللهمّ إلّا أن يمنع عن ذلك وادّعي..) إلىٰ آخره.

وحاصل المرام: أنّه لو كان المعلوم الصدور من الطائفة المذكورة، أو المعلوم الاعتبار والحجّيّة وإن لم يعلم بالصدور، بقدر المعلوم بالإجمال فيما بين جميع الأخبار، كان المقام من قبيل القسم الأوّل من الأقسام الثلاثة، وحكمه الانحلال عند المصنّف والشيخ وإن كان أنقص ـ كما هو قضيّة الدعوىٰ الأُولىٰ ـ كان من قبيل القسم الثاني، فالمنجّز هو العلم الكبير.

وإن كان علم إجمالي صغير آخر في غير تلك الطائفة ـ كما هو قضيّة الدعوىٰ الثانية ـ فاللازم من ذلك الطائفة العمل بجميع الأخبار أيضاً.

(٢٦٥) قوله قدّس سرّه: (فتأمّل).

إشارة إلىٰ منع كونه أنقص، ومنع حصول علم إجماليّ صغير آخر، فالمقام من قبيل القسم الأوّل.

أو إلىٰ أنّ حصول علم إجماليّ صغير آخر لا يوجب وجوب العمل بغير هذه الطائفة الواجدة للقيود الثلاثة مطلقاً، بل إذا عُلم بصدور أخبار من هذا الغير مثبتة للجزئيّة أو الشرطيّة، ولم يكن في موارده أُصول مُثبِتة بمقدار هذا المعلوم غير مقرونة بالقرينة ـ وإلّا فإن كان المعلوم بالإجمال بين مصاديق الغير مردَّداً بين المثبتة لهما وبين النافية، أو مردَّداً بين المقرون بالقرينة وغيره، أو مردَّداً بين موارد الأُصول المثبتة وغيرها ـ فلا تأثير له، كما لا يخفىٰ.

ثمّ إنّه يرد علىٰ الشقّ الثاني المذكور في عبارة الشيخ: أنّه منافٍ لما تقدّم منه في

(١ و٢) كذا، والمناسب للسياق في الموضعين: «يُدّعىٰ».

وثانياً: بأنّ قضيّته إنّما هو العمل(٢٦٦) بالأخبار المثبتة للجزئيّة أو الشرطيّة، دون الأخبار النافية لهما.

والأولىٰ أن يورد عليه(٢٦٧): بأنّ قضيّته إنّما هو الاحتياط بالأخبار المثبتة فيما لم تقم حجّة معتبرة علىٰ نفيها؛ من عموم دليل أو إطلاقه، لا الحجّيّة بحيث يخصّص أو يقيّد بالمثبت منها، أو يعمل بالنافي في قبال حجّة علىٰ الثبوت ولو كان أصلاً، كما لا يخفىٰ.

الجواب الثاني في الدليل الأوّل؛ لأنّه حكم هناك ـ بعد عدم وجوب الاحتياط ـ بحجّيّة مظنون المطابقة، وهنا بحجّيّة مظنون الصدور.

مضافاً إلىٰ أنّ النتيجة ـ حينئذٍ ـ هو العمل بكلّ خبر ظُنّ صدوره أو مطابقته؛ ممّا دلّ علىٰ الجزئيّة أو الشرطيّة.

(٢٦٦) قوله قدّس سرّه: (**وثانياً: بأنّ قضيّته إنّما هو العمل..**) إلىٰ آخره.

المُورد هو الشيخ(١) أيضاً.

(٢٦٧) قوله قدّس سرّه: (**والأولىٰ أن يورد عليه..**) إلىٰ آخره.

والعدول عن الجواب الثاني لعدم تماميّته عنده، لا في طرف المثبت؛ لعدم وجوب العمل به إلّا فيما لم يكن مقابلاً مع ظواهر الأدلّة المعتبرة، ولا في طرف النافي؛ بناءً علىٰ ما تقدّم: من أنّ قضيّة العلم المذكور هو جواز العمل فيما لم يكن أصل مثبت، وقد عرفت أنّ جواز العمل ليس من قبل العلم، بل من قبل الأُصول النافية، فالجواب المذكور تامّ.

ثمّ إنّ حاصل جوابه ـ قدّس سرّه ـ: أنّ المقصود هو إثبات حجّيّة الأخبار علىٰ نحو تكون مخصِّصاً(٢) لعمومات الأدلّة الثابتة حجّيتها، ومقيّدة لإطلاقاتها،

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠٥/ سطر ٩ ـ ١٠.

(٢) كذا، والصحيح: «مخصِّصة».

ثالثهـا: ما أفاده بعض[1] المحقّقين[(٢٦٨)] بما ملخّصه: أنّا نعلم

وقرائن علىٰ خلاف ظواهرها من غير فرق بين كون المفادين إلزاميّين[2]، أو غيرهما، أو مختلفين، وعلىٰ نحو تكون حجّة في قبال الأُصول المثبتة، كما لا يخفىٰ، وهذان لا يثبتان بالعلم المذكور، ولكن قد عرفت ثبوت الثمرة الأُولىٰ، نعم الثمرة الثانية منتفية.

فتبيّن أنّ الإشكال علىٰ هذا الدليل من وجهين:

الأوّل: أنّه لا يثبت جواز العمل بالنافي مطلقاً، بل جواز العمل به فيما جاز من مثل الأُصول النافية.

الثاني: أنّه لا يجوز العمل علىٰ طبقه -أيضاً- فيما كان في البين أصل مثبت، وأمّا من غير هذين الوجهين فلا غبار عليه.

(٢٦٨) قوله قدّس سرّه: **(ثالثها: ما افاده بعض المحقّقين..)** إلىٰ آخره.

وهو صاحب الحاشية[3] ـ قدّس سرّه ـ وهو مركّب من مقدّمتين: الأُولىٰ: العلم بوجوب الرجوع إلىٰ الكتاب والسُّنّة؛ للأخبار القطعيّة والإجماع من الشيعة، بل جميع المسلمين.

وأمّا دعوىٰ الضرورة ـ كما في الرسالة[4]ـ فلم نجده في كلامه المنقول في بعض حواشي الرسالة بألفاظه.

الثانية: حكم العقل بالرجوع إليها علىٰ وجه العلم أو العلمي عند انفتاح بابهما، وعلىٰ وجه الظنّ عند انسداد البابين، فيتعيّن -حينئذٍ- العمل بالظنّ في السُّنّة

---

(١) وهو العلاّمة محمد تقي الأصفهاني في هداية المسترشدين: ٣٩٧/ سطر ٢٨ ـ ٣٩.

(٢) في الأصل: «الإلزاميّين»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) هداية المسترشدين: ٣٩٧/ سطر ٢٨.

(٤) فرائد الأُصول: ١٠٥/ سطر ١٢.

بكوننا مكلّفين بالرجوع إلىٰ الكتاب والسنّة إلىٰ يوم القيامة، فإن تمكّنا من الرجوع إليهما علىٰ نحو يحصل العلم بالحكم أو ما بحكمه، فلا بدّ من الرجوع إليهما كذلك، وإلّا فلا محيص عن الرجوع علىٰ نحو يحصل الظنّ به في الخروج عن عهدة هذا التكليف، فلو لم يتمكّن من القطع بالصدور أو الاعتبار، فلابدّ من التنزّل إلىٰ الظنّ بأحدهما.

وفيه: أنّ قضيّة بقاء التكليف فعلاً بالرجوع إلىٰ الأخبار الحاكية للسُّنّة، كما صرّح: بأنها المراد منها(٢٦٩) في ذيل كلامه ـ زيد في علوّ مقامه

والكتاب.

وهل النتيجة هو العمل بالظنّ بطريقيّة شيء قام علىٰ كون شيء كتاباً أو سُنّة وإن لم يُفد الظنّ بأحدهما، أو الظنّ بأحدهما من أيّ مدرك حصل، أو كلا الظنّين، أو اللازم بعد الانسداد العمل علىٰ الوجه الأوّل وإن لم يكن فالثاني، كما هو صريح المنقول عنه في بعض الحواشي بألفاظه؟.

ومنه يظهر عدم وفاء العبارة بما أراده صاحب الحاشية، بل عبارة الرسالة ـأيضاًـ لا تخلو عن الإغلاق في هذا المقام، فراجع.

(٢٦٩) قوله قدّس سرّه: (كما صرّح بأنها المراد منها..) إلىٰ آخره.

هذا إشارة إلىٰ ردّ ما ذكره الشيخ(١) علىٰ تقدير كون مراده نفس المحكيّ من قول المعصوم أو تقريره أو فعله: من أنّه راجع إلىٰ دليل الانسداد بأدنىٰ تفاوت؛ وذلك لأنّه غير وارد عليه بعد تصريحه بأنّه غير مراد.

ثمّ إنّ مراده من وجوب الرجوع إلىٰ الأخبار الحاكية: إمّا كونها حجّة من باب الموضوعيّة، أو كونها حجّة من باب الطريقيّة إلىٰ الواقع:

فإن كان الأوّل ـ علىٰ ما فهمه الماتن من كلامه ـ فيرد عليه:

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠٥/ سطر ١٥ ـ ١٦.

- إنّما هي الاقتصار في الرجوع إلىٰ الأخبار المتيقّن الاعتبار، فإن وفىٰ، وإلّا أُضيف إليه الرجوع إلىٰ ما هو المتيقّن اعتباره بالإضافة لو كان، وإلّا فالاحتياط بنحو عرفت، لا الرجوع إلىٰ ما ظُنّ اعتباره، وذلك للتمكّن من الرجوع علماً تفصيلاً أو إجمالاً، فلا وجه معه من الاكتفاء[1] بالرجوع إلىٰ ما ظُنّ اعتباره.

أوّلاً: منع قيام الإجماع كذلك حتّىٰ في حال الانفتاح أيضاً.

وثانياً منع قيامه في حال الانسداد لو سُلّم قيامه في حال الانفتاح، فإنّهم في تلك الحال بين فِرَق ثلاثة:

حجّيّة الظنّ بالطريق خبراً كان أو غيره.

حجّيّة الظنّ بالواقع من أيّ شيء حصل.

حجّيّة كليهما. ولم يعلم من أحد حجّيّة الظنّ بحجّيّة طريق قام علىٰ خبريّة شيء أو الظنّ بالخبريّة من أيّ شيء حصل.

وثالثاً: أنّه - بعد تسليمه - إن قام علىٰ حجّيّة كلّ خبر خبر، فهو دليل قطعيّ علىٰ حجّيّة الأخبار الموجودة، فلا يكون دليلاً عقليّاً كما هو المدّعىٰ.

وإن قام علىٰ حجّيّة في الجملة فحينئذٍ اللازم أخذ القدر المتيقّن الوافي، وإلّا فبالنسبة، وإلّا فالاحتياط بالعمل بالجميع، لا العمل بالظنّ علىٰ نحو ما تقدّم.

وإلىٰ الشقّ الثاني أشار بقوله: (إنّما هي الاقتصار في الرجوع..) إلىٰ آخره.

وإن كان الثاني - كما فهمه الشيخ - فيرد عليه:

أوّلاً: ما تقدّم من الوجوه الثلاثة.

وأمّا ما أورد عليه الشيخ[2]: من أنه لم يقم عليه ضرورة، كما ادّعاها.

---

(١) كذا، والصحيح: «للاكتفاء».

(٢) فرائد الأُصول: ١٠٦/ سطر ٤ - ٧.

هذا من أنّ مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع إلىٰ السُّنّة بذاك المعنىٰ - فيما لم يعلم بالصدور ولا بالاعتبار بالخصوص - واسع.

وأما الإيراد عليه[1]: برجوعه[(٢٧٠)] إمّا إلىٰ دليل الانسداد؛ لو كان ملاكه دعوىٰ العلم الإجمالي بتكاليف واقعيّة، وإمّا إلىٰ الدليل الأوّل؛ لو كان ملاكه دعوىٰ العلم بصدور أخبار كثيرة بين ما بأيدينا من الأخبار.

ففيه: أنّ ملاكه إنما هو دعوىٰ العلم[(٢٧١)] بالتكليف بالرجوع إلىٰ

ففيه: أنّه لم يتمسّك في كلامه بها، بل بالإجماع والأخبار القطعيّة.

وثانياً: أنّه إمّا راجع إلىٰ دليل الانسداد الكبير لو كان ملاك العمل بها هو العلم بمطابقة أكثر للواقعيّات؛ فإنّ العلم الكبير بثبوت واقعيّات فعليّة هو المتّبع، وإمّا إلىٰ الدليل الأوّل لو كان ملاكه هو العلم بصدور أكثرها، فلا يكون دليلاً علىٰ حدة.

(٢٧٠) قوله قدّس سرّه: (**وأمّا الإيراد عليه برجوعه..**) إلىٰ آخره.

المورد هو الشيخ[2] قدّس سرّه.

(٢٧١) قوله قدّس سرّه: (**ففيه: أنّ ملاكه إنّما هو دعوىٰ العلم..**) إلىٰ آخره.

يعني أنّ مراد صاحب الحاشية هو وجوب الرجوع إليها نفسيّاً لا طريقيّاً، وحينئذٍ لا يرد عليه رجوعه إلىٰ أحد الدليلين؛ لأنّ ملاكهما كون الإنسان غير معذور من قِبَل الواقعيّات، والأخبار واجبة العمل إمّا بمطابقة أكثرها لها، أو لصدور أكثرها الكاشف عنها، وعلىٰ القول بالنفسيّة فلا فعليّة للواقعيّات، بل الفعلي هو مؤدّيات

---

(١) المُورِد هو الشيخ - قدّس سرّه - في فرائد الأُصول ١٠٦/ سطر ١١ - ١٤.

(٢) فرائد الأُصول: ١٠٦/ سطر ١٠ - ١٤.

الروايات ـ في الجملة ـ إلىٰ يوم القيامة، فراجع تمام كلامه تعرف حقيقة مرامه.

فصل
في الوجوه[1] التي أقاموها علىٰ حجّيّة الظنّ، وهي أربعة:

الأوّل: أنّ في مخالفة المجتهد[272] لما ظنّه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنّة للضرر، ودفع الضرر المظنون لازم.

الأخبار، فلا يرجع إلىٰ أحدهما، كما لا يخفىٰ.

ولكن يرد عليه: منع كون مراده ذلك، نعم يحتمله.

فحينئذٍ الأحسن في الجواب ما ذكرنا من التشقيق، لا ما ذكره، ولا ما ذكره الشيخ قدّس سرّه.

(٢٧٢) قوله قدّس سرّه: (إنّ في **مخالفة المجتهد**. .) إلىٰ آخره.

لا يقال: كيف يحكم بواسطة الظنّ بالحكم بوجوب العمل به، وقد قرّر في محلّه أنّ الظنّ ليس حجّة في ذاته، بل هي موقوفة علىٰ الجعل أو علىٰ طروّ حالات؛ [لأجلها][2] يحكم العقل بحجّيّته.

فإنّه يقال: لا منافاة، فإنّه وإن لم يكن بنفسه حجّة إلّا أنّه من باب كونه ملازماً للظنّ بالضرر المنضمّ إليه حكم العقل بوجوب دفعه يصير حجّة، فيكون المقام من قبيل طروّ حالة توجب[3] حجّيّته عقلاً، ولذا لو لم يكن فيه ملازمته للظنّ بالضرر ـ كما في الظنّ بغير الإلزام من التكاليف ـ لا يكون حجّة.

---

(١) راجع فرائد الأُصول: ١٠٦ ـ ١١٢.

(٢) إضافة يقتضيها السياق.

(٣) في الأصل: «يوجب».

أمّا الصغرىٰ(٢٧٣): فلأنّ الظنّ بوجوب شيء أو حرمته، يلازم الظنّ بالعقوبة علىٰ مخالفته، أو الظنّ بالمفسدة فيها؛ بناءً علىٰ تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد.

وأمّا الكبرىٰ(٢٧٤): فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون، ولو

---

(٢٧٣) قوله قدّس سرّه: (**أمّا الصغرىٰ. .**) إلىٰ آخره.

وبيانها يتوقّف علىٰ أمرين:

الأوّل: أنّ الحكم الإلزامي معلول لمصلحة في الفعل أو مفسدة فيه، وعلّة لترتّب استحقاق العقوبة علىٰ ترك متعلّقه أو إتيانه.

الثاني: أنّ شأن العلّة والمعلول كون تعلّق واحد من الأوصاف الأربعة من العلم أو الظنّ أو الشكّ أو الوهم بأحدهما ملازماً لتعلّقه بالآخر، فحينئذٍ يكون تعلّق الظنّ بالحكم الإلزامي ملازماً للظنّ بالضرر دنيويّاً وأُخرويّاً.

ويمكن كون كلّ واحد من الصُّغريين دليلاً مستقلاً لاجتماع كلا الأمرين، كما جعله كذلك في محكيّ[1] النهاية.

(٢٧٤) قوله قدّس سرّه: (**وأمّا الكبرىٰ. .**) إلىٰ آخره.

إعلم أنّ ما أُجيب أو يمكن أن يُجاب عن هذا الدليل طوائف ثلاث:

الأُولىٰ: ما يرجع إلىٰ الكبرىٰ، منها [ما][2] عن الحاجبي[3] من ابتناء الوجوب علىٰ التحسين والتقبيح.

وتلك القاعدة ممنوعة أوّلاً، ومن كون حكم العقل علىٰ وجه الاستحسان لو سلّمناها في هذا المورد ثانياً.

والجواب عن الأوّل أشار إليه في العبارة من منع ابتناء وجوب العقلي عليها،

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠٦/ سطر ٢٤ ـ ٢٥.

(٢) إضافة يقتضيها السياق.

(٣) فرائد الأُصول: ١٠٦ ـ ١٠٧.

لم نقل بالتحسين والتقبيح[1]؛ لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما،

بل العقل حاكم به من ملاك آخر غير قاعدة التحسين والتقبيح.

بيانه: أنّ مدركات العقل علىٰ أقسام:

منها: الكمال والنقص.

ومنها: المصلحة والمفسدة في الأفعال.

ومنها ملاءمة بعض الأشياء للطبع، ومنافرة بعضها الآخر.

ومنها: كون بعض الأفعال علىٰ وجه يُحسَّن فاعله ويُمدح عليه، وبعضها الآخر علىٰ نحو يُقبّح ويُذمّ عليه.

والذي وقع الخلاف بين الأشعري والعدليّة هو الأخير، وغيره ممّا اتّفق عليه كلا الفريقين، بل كلّ العقلاء، وملاك وجوب دفع الضرر هو الثالث؛ لكون الضرر منافراً للطبع، كما لا يخفىٰ، فحكمه بوجوب دفع الضرر المذكور عن ملاك المنافرة، مثل حكمه بوجوب إتيان ما استقلّ بحسنه أو ترك ما استقلّ بقبحه علىٰ القول بقاعدة الحسن والقبح، لا أنّ حكمه به ناشئ عن القاعدة حتىٰ ينتفي عند القول بعدمها.

هذا مضافاً إلىٰ أنّه لو سلّمنا الابتناء، نقول: إنّ منع القاعدة ممنوع.

وعن الثاني: منع كونه علىٰ وجه الاستحسان، بل علىٰ وجه الإلزام.

وأجاب الشيخ[2] ـ قدّس سرّه ـ عنه في الرسالة بما ذكر، وعن الأوّل: بمنع كون وجوب الدفع مبتنياً علىٰ قاعدة التحسين، بل وجوب الدفع ثابت شرعاً، ثمّ ذكر آياتٍ لإثبات ذلك.

وقضيّة ذلك: أنّ ملاك وجوب الدفع عقلاً موقوف علىٰ القاعدة المذكورة،

(١) ردّ علىٰ الحاجبي في دفعه لدليل أبي الحسين البصري علىٰ وجوب العمل بالظنّ في تفاصيل المعلوم الأصل. راجع شرح المنتهىٰ للعضدي ١: ١٦٣/ سطر ٦ ـ ٢١.

(٢) فرائد الأصول: ١٠٧/ سطر ١ ـ ١١.

بل يكون التزامه بدفع الضرر المظنون ـ بل المحتمل ـ بما هو كذلك ولو

ولذا تمسّك بالشرع علىٰ فرض عدم القول بالقاعدة، وأنّ هذه الآيات دالّة علىٰ الوجوب المولوي للدفع.

ويرد علىٰ الأول: ما ذكرنا من عدم كون ملاك وجوب الدفع العقلي هو القاعدة، بل الملاك شيء آخر، حتىٰ لو قلنا بالقاعدة ـأيضاًـ يكون الملاك قاعدة المنافرة.

وعلىٰ الثاني: منع دلالة أكثر الآيات علىٰ الضرر المحتمل، بل الموضوع فيه هو الضرر الواقعي، فيكون التمسّك به في غير المعلوم تمسّكاً بالعامّ في الشبهة المصداقيّة. نعم بعضها ظاهر في المحتمل، كما لا يخفىٰ علىٰ من راجعها.

مضافاً إلىٰ أنّ ظاهر تلك الآيات هو الإرشاد، فلا يكون دليلاً علىٰ حدة وراء حكم العقل وجوباً أو رجحاناً.

ولا يُنافيه كون الأوامر والنواهي ظاهرة في المولويّة؛ وذلك لأنّها وإن كانت كذلك، إلاّ أنّها ربّما تكون قرينةً نوعيّة موجبة لانعقاد ظهور ثانويّ في الإرشاد، كما هو الحال في الأمر بشيء أو النهي عنه في ضمن مركّب، وباب الضرر ـأيضاًـ كذلك.

وأمّا ما أورد عليه الأُستاذ: من أنّه لايمكن المولويّة في المقام؛ لعدم مدرك له، نظير وجوب معرفة الله؛ لأنّ الظنّ بشيء أو القطع به لا يوجب تغيّره عمّا هو عليه من الحسن والقبح.

وبعبارة أُخرىٰ: لا يكون المظنونيّة والمقطوعيّة من العناوين المقبِّحة.

فمدفوع أوّلاً: بمنع تبعيّة الحكم لما في المتعلّق، بل ربّما يكون عن صلاح فيه، ويجوز أن يكون كذلك في المقام.

وثانياً: أنّ هذين العنوانين وإن لم يكونا من العناوين المقبّحة والمحسّنة، إلاّ أنّه يمكن أن يكونا ملازمين لعنوانين كذلك.

لم يستقلّ بالتحسين والتقبيح، مثل الالتزام بفعل ما استقلّ بحسنه ـ إذا

لا يقال: إنّ الاحتمال لا يكفي.

فإنّه يقال: بعد تسليم ظهور الأمر والنهي في المولويّة يستكشف أنّ الواقع من قبيل أحد الوجهين، ولذا أفتىٰ المشهور ظاهراً بكون الظنّ موضوعاً في باب الضرر.

والأولىٰ الإيراد عليه بما ذكرنا من الوجهين.

ومنها: ما ذكر في محكيّ[1] «العدّة»[2] و«الغُنية»[3] وغيرهما: من أنّ وجوب الدفع بما هو في المضارّ الدنيويّة.

وفيه: أنّه لو لم يكن الضرر الأُخروي أولىٰ بالوجوب فلا أقلّ من المساواة.

مضافاً إلىٰ أنّه يدفع كبرىٰ الاحتمال الدنيوي.

ومنها: النقض بالقياس وأشباهه التي وقع النهي عنها في الشرع، وهذا الوقوع مع ضميمة عدم قابليّة الحكم العقلي للتخصيص، يكشف عن عدم وجوب الدفع مطلقاً.

وفيه: أنّ النهي عن الظنّ يتصوّر علىٰ وجوه:

الأوّل: أن ينهىٰ عنه طريقيّاً من باب كونه غالباً أو أحياناً مخالفاً للواقع.

الثاني: أنّ النهي عنه لكون قيام هذا الظنّ موجباً لمفسدة في المتعلّق أو مساوية، مع ما في ترك العمل به من الضرر علىٰ تقديره.

الثالث: وجود مفسدة في سلوك هذا الظنّ أهمّ أو مساوية معه.

الرابع: كون النهي عنه مشتملاً علىٰ مصلحة فيه أهمّ.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ النهي علىٰ الوجه الأوّل مستلزم للتخصيص في قاعدة وجوب الدفع الكاشف عن عدم تماميّتها، وأمّا النهي علىٰ الوجوه الثلاثة فلا؛

(١) فرائد الأُصول: ١٠٧/ سطر ١٥.

(٢) عدّة الأُصول: ٣٠١/ سطر ١٤ ـ ١٧.

(٣) كتاب الغنية ـ من الجوامع الفقهيّة ـ: ٥٤٨/ ٧ ـ ٢٠.

قيل باستقلاله ـ ولذا أطبق العقلاء عليه مع خلافهم في استقلاله

لأن حكم العقل بوجوب دفعه مشروط بما لم يكن في البين مزاحم أقوىٰ أو مساوٍ.

لايقال: أنّ الوجه الثالث غير ممكن إذا كان السلوك لا علىٰ وجه التعبّد بمظنون الظنّ، بل هو احتياط حسن ذاتاً؛ بحيث يكون علّة تامّة له كما نبّه عليه الشيخ في الرسالة[1].

فإنّه يقال: نعم إنّ عنوان الاحتياط وإن كان كذلك، إلاّ أنّه يمكن أن يكون هنا عنوان آخر مقبّح، وعلّة تامّة للقبح عارض له، ويكون السلوك مجمعاً لكلا العنوانين، والقاعدة فيه تأثير الأقوىٰ، وإلاّ لم يكن واحد منها مؤثّراً، فيمكن أن يكون المقام من قبيل الأوّل.

والحاصل: أنّ المفسدة أوالمصلحة المستتبعتين للقبح والحسن معقولتان[2] بهذا البيان، فافهم.

ومنها: ما يستفاد من بعض كلمات الشيخ[3] ـ قدّس سرّه ـ من أنّ وجوب دفع الضرر المظنون الدنيوي ممنوع.

وفيه: ما لا يخفىٰ.

ومنها: أنّ وجوب دفعه إذا كان دنيوياً ليس علىٰ الإطلاق، بل إذا لم يكن في البين غرض للمرتكب مساوٍ معه أو أهمّ منه؛ فإنّ العقلاء لا يلومون من ارتكبه، والمقام من هذا القبيل؛ لوجود غرض السعة للمكلّف.

ومنها: أنّ وجوب دفع الضرر الدنيوي المظنون إنّما هو فيما لم يظنّ مزاحمة[4] بمصلحة، ومن المعلوم أنّ حجّيّة الأُصول النافية الجارية في موارد الظنّ بالتكليف

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠٧/ سطر ٢٤ ـ ٢٥.

(٢) في الأصل: «معقولان».

(٣) فرائد الأُصول: ٢١٤/ سطر ٩ ـ ١٠.

(٤) كذا، والأصحّ: «مزاحمته».

بالتحسين والتقبيح، فتدبّر جيّداً.

والصواب في الجواب: هو منع الصغرىٰ(٢٧٥):

مظنونة، فحينئذٍ يكون المزاحمة المذكورة مظنونة؛ لعدم جواز جعل الحجّيّة كذلك من دون مصلحة في البين.

(٢٧٥) قوله قدّس سرّه: (والصواب في الجواب هو منع الصغرىٰ..) إلىٰ آخره.

أقول: لو كان المراد من الضرر في الصغرىٰ هو العقاب، فالجواب: منع كون الظنّ بالإلزام ملازماً مع الظنّ بالعقوبة.

وبيانه: أنّ الحكم له مراتب ثلاث: الإنشاء والفعليّة والتنجّز؛ وهو ملازم مع العقوبة في المرتبة الأخيرة، لا في المرتبتين الأُوليين، فلا يكون الظنّ بالحكم ملازماً مع الظنّ بالعقوبة؛ لعدم الملازمة بين المظنونين حتىٰ تتحقّق بين الظنّين أيضاً، وذلك لأنّ العقل حاكم بقبح العقاب بلابيان، ولاموجب لتنجّزه، فكيف يكون ملازمة بين نفس الحكم والعقوبة؟!

لا يقال: إنّ الظنّ المذكور بيان.

فإنّه يقال: إنّ المراد من البيان هو الحجّيّة، وهو ليس حجّة بذاته، كما قرّر في محلّه، ولم يقم دليل علىٰ اعتباره من الخارج.

لا يقال: إنّ قاعدة وجوب الدفع بيان للتكليف المشكوك، فلا مورد لقاعدة القبح؛ لانتفاء موضوعها وهو اللّابيانيّة.

فإنّه يقال: إنّ كونها بياناً مستلزم للدور؛ إذ الوجوب المذكور موقوف علىٰ الظنّ بالضرر العقابي، وهو ـ أيضاً ـ موقوف علىٰ الوجوب المذكور؛ إذ لولاه لكان عدم العقاب قطعيّاً؛ لحكم العقل بالقبح بلا بيان.

لا يقال: إنّ قاعدة القبح ـ أيضاً ـ دوريّ[1]؛ لتوقّف القبح علىٰ اللابيانيّة؛

---

(١) كذا، والمناسب: «دوريّة».

أمّا العقوبة: فلضرورة عدم الملازمة بين الظنّ بالتكليف والظنّ بالعقوبة علىٰ مخالفته؛ لعدم الملازمة بينه والعقوبة علىٰ مخالفته، وإنّما الملازمة بين خصوص معصيته واستحقاق العقوبة عليها، لا بين مطلق

حسب توقّف الحكم علىٰ موضوعه، المتوقّفة علىٰ عدم جريان قاعدة وجوب الدفع، المتوقّف علىٰ عدم الظنّ بالضرر، المتوقّف علىٰ القبح المذكور، فيلزم الدور.

فإنّه يقال: إنّ المراد من البيان هو العلم بقيام الحجّة علىٰ التكليف، لا نفس الحجّة الواقعيّة، فيكون المراد من اللابيان في موضوع قاعدة القبح هو عدم العلم بالحجّة، فحينئذٍ يكون قاعدة القبح موقوفةً علىٰ عدم العلم بالحجّة، وهو ليس موقوفاً علىٰ عدم حجّة في البين؛ حتىٰ يتوقّف علىٰ عدم جريان قاعدة وجوب الدفع، وينتهي بالأخرة إلىٰ الدور، بل علىٰ عدم العلم بالحجّة، وهو حاصل في نفسه؛ لأنّه لا علم بها من غير قِبَل قاعدة الوجوب حسب الفرض، وكذا من قِبَلها أيضاً؛ لكونها دوراً[1] باطلاً غير قابل للحجّيّة، وهذا بخلاف قاعدة وجوب الدفع؛ فإنّها موقوفة علىٰ صغراها، وهو الظنّ بالعقوبة، وهو -أيضاً- موقوف علىٰ تلك الكبرىٰ؛ لاستقلال العقل بعدم العقاب من دون ملاحظة كونها بياناً، فافهم.

لا يقال: هب أنّ قاعدة وجوب الدفع غير صالحة للبيانيّة، إلّا أنّ احتمال العقوبة ممّا يصلح لها، وهي محتملة وجداناً، فيكون بياناً، فلا يستقلّ العقل بعدم العقاب.

فإنّه يقال: إنّ احتمال العقوبة غير موجود؛ لفرض استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، وفرض أنّه لا بيان لا من قِبَل الظنّ ولا من قِبَل القاعدة، ولا بيان سواهما، مع أنّ حصول البيان به دوريّ؛ لأنّ احتمالها موقوف علىٰ البيان، ولو تحقّق به لكان دوراً.

---

(١) في الأصل: «دورياً»، والصحيح ما أثبتناه.

المخالفة والعقوبة بنفسها، ومجرّد(١) الظنّ به بدون دليل علىٰ اعتباره لا يتنجّز به؛ كي يكون مخالفتُهُ عصيانَهُ.

إلّا أن يقال: إنّ العقل وإن لم يستقلّ بتنجّزه(٢٧٦) بمجرّده؛ بحيث يحكم باستحقاق العقوبة علىٰ مخالفته، إلّا أنه لا يستقلّ ـ أيضاً ـ

---

(٢٧٦) قوله قدّس سرّه: (إلّا أن يقال: إنّ العقل وإن لم يستقلّ بتنجّزه..) إلىٰ آخره.

أمّا بناءً علىٰ مذهب الأشعري المنكر للحسن والقبح فلا يقبح ـ حينئذٍ ـ العقاب بلا بيان، ويكون الظنّ بالحكم منشأً لاحتمال العقوبة وإن لم يكن منشأً للظنّ بها، كما لا يخفىٰ.

وأمّا علىٰ مذهب العدليّة القائلة بهما؛ بدعوىٰ: أنّه لا يستقلّ بالقبح عند الظنّ بالتكليف، وإن كان يستقلّ به عند الشكّ فيه، فيكون العقوبة محتملة، فيجب دفع العقوبة المحتملة كالمظنونة.

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّه ـ حينئذٍ ـ يكون دليلاً آخر غير مصحّح للدليل المذكور؛ لاختلافهما صغرىٰ وكبرىٰ.

وثانياً: أنّ قول الأشعري باطل، وقول العدليّة هو استقلال العقل بالعدم ما لم يقم حجّة علىٰ المشكوك، والظنّ غير حجّة حسب الفرض.

ولو كان المراد من الضرر فيها هو الضرر الدنيوي فقد أُجيب عنها بوجوه:

الأوّل: ما عن الشيخ ـ قدّس سرّه ـ في الرسالة(٢): من أنّ حجّيّة الأُصول النافية الجارية في موارد القاعدة: إمّا مقطوعة، أو مظنونة، فحينئذٍ يقطع ـ من جهة

---

(١) في إحدىٰ النسخ: «وبمجرّد»، والصحيح ما أثبتناه من النسخ الأُخرىٰ.

(٢) فرائد الأُصول: ١٠٩ ـ ١١٠.

بعدم استحقاقها معه، فيحتمل العقوبة ـحينئذٍـ علىٰ المخالفة.

قبح ترخيص ارتكاب الضرر من قِبَل الشارع ـ بوجود[1] مصلحة في البين يتدارك بها الضرر الموجود، أو يظنّ بذلك، ومن المعلوم أنّ واجب الدفع هو الضرر المظنون الذي لا يقطع ولا يظنّ بتداركه.

وفيه أوّلاً: أنّ المصلحة الموجودة في جعل الأُصول ليست ممّا يتدارك بها المضارّ الموجودة في البين قطعاً.

وثانياً: أنّه علىٰ تقدير تسليمه ـ راجع إلىٰ منع الكبرىٰ، ولا ربط له بمنع الصغرىٰ.

وأجاب عنه في تقريرات بعض من عاصرناه[2] بوجوه:

الأوّل: أنّ التدارك يستكشف فيما جعل حجّة عند انفتاح باب العلم؛ حيث إنّ الوقوع في المفسدة مستند إلىٰ جعل الشارع، بخلاف انسداد باب العلم، كما هو المفروض في الأُصول؛ لعدم حجّيّتها إلّا للشاكّ العاجز عنه؛ فإنّ الوقوع فيها ليس مستنداً إلىٰ جعله حينئذٍ.

وفيه: أنّه وإن انسدّ بابه، إلّا أنّه لو لا جعله لاحترز؛ لحكم عقله بوجوب دفع الضرر المظنون.

الثاني: أنّ العموم لا يشمل الأفراد التي يتوقّف [شموله لها علىٰ][3] مؤنة زائدة إلّا إذا بقي العامّ بلا مورد لو لا تلك المؤنة، والمقام من قبيل الأوّل؛ لأنّ شموله لمظنون الحكم يتوقّف علىٰ إثبات التدارك، ولا يلزم من إخراجه كونه بلا مورد؛ لمكان المشكوك والموهوم.

وفيه أوّلاً: أنّه إذا فرض انحفاظ موضوع العامّ، لأنّ المظنون ممّا لم يُعلم الذي

---

(١) في الأصل: «وجود»، والصحيح مما أثبتناه.

(٢) فوائد الأُصول ٣: ٢٢٢ ـ ٢٢٤.

(٣) في الأصل: (يتوقّف له إلىٰ مؤنة..)، والصحيح ما اثبتناه.

ودعوىٰ استقلاله بدفع الضرر المشكوك ـ كالمظنون ـ قريبةٌ جدّاً،

هو موضوع لحديث الرفع، فلا وجه لعدم الشمول.

وثانياً: أنّ إثبات التدارك ممّا يحتاج إليه في الموهوم والمشكوك، فإخراج الجميع مستلزم لعدم بقاء المورد له.

الثالث: أنّ وجوب دفع الضرر المظنون عقلاً موضوعاً[1] أو طريقيّاً، المستكشف منه الحكم الشرعي بقاعدة الملازمة، وارد علىٰ البراءة والاستصحاب؛ لكون المورد ـحينئذٍـ ممّا عُلم حكمه، ومن نقض اليقين باليقين.

وفيه أوّلاً: المنع من قاعدة الملازمة.

وثانياً: أنّ الوجوب المذكور لو كان موضوعيّاً يصحّ العقوبة علىٰ نفسه، لا علىٰ الواقع المجهول، وبهذا الاعتبار يجري البراءة والاستصحاب.

وإن كان طريقيّاً فلا يكون وارداً، بل هو من قبيل الاحتياط الذي هو معارض بالبراءة ومورود [عليه][2] بالاستصحاب، بل بالبراءة ـأيضاًـ في خصوص المقام؛ لكونها مؤمّنة من الضرر الذي احتماله موضوع لوجوب الدفع.

الثاني: أنّه لا يتمّ علىٰ مذهب الأشعري المنكر لتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد.

وفيه ما لا يخفىٰ.

الثالث: أنّه لايتمّ في الأحكام التابعة لمصالح في نفسها، بل إنّما يتمّ في الأحكام التابعة لمصلح ومفاسد في متعلّقاتها.

الرابع: أنّه لا يتمّ في الثاني أيضاً، إلّا إذا عُلم أنّ المناط مصالح ومفاسد شخصيّة؛ إذ النوعيّة ليست ضرراً علىٰ الفاعل، وإنّما هي ضرر علىٰ النوع، والعقل

---

(١) كذا، والمناسب: «موضوعيّاً».

(٢) إضافة يقتضيها السياق.

لا سيّما إذا كان هو العقوبة الأُخروية، كما لا يخفىٰ.

لا يحكم بوجوب دفع ضرر راجع إلىٰ الغير.

لا يقال: نعم إذا عُلم أنّ المناط هو النوعيّة يتمّ[1] ما ذكرت، وأمّا إذا شُكّ فيها وتردّد الأمر بينها وبين الشخصيّة فلا؛ إذ ـحينئذٍـ وإن لم يكن الضرر مظنوناً بواسطة الظنّ بالتكليف إلاّ أنّه محتمل، والعقل يحكم بوجوب دفع المحتمل أيضاً، فلا يتمّ ـحينئذٍـ ما ذكر من عدم تماميّة الدليل، إلاّ إذا علم الشخصيّة.

فإنّه يقال: أوّلاً: أنّه علىٰ تقدير تسليم ما ذكر لا يقدح؛ لأنّ الدليل المذكور غيره، وإنّما يكون ذلك دليلاً آخر.

وثانياً: أنّ واجب الدفع في المحتمل ما كان له منشأ عقلائيّ، ولمّا كان الغالب في الأحكام التبعيّة للنوعيّات يكون احتمال الضرر ضعيفاً جدّاً، فلا يكون من واجب الدفع.

الخامس: أنّه علىٰ تقدير تسليم جميع ما ذكر، نقول: إنّه يتمّ في الظنّ بالحرمة، وأمّا في الظنّ بالوجوب فلا؛ إذ فوت المصلحة لا يعدّ ضرراً ولو فرضت شخصيّة.

السادس: ما في تقريرات من عاصرناه:[2] من أنّ الحكم إن كان عباديّاً فلا يكون الظنّ بالحكم موجباً للظنّ بالضرر؛ لتوقّف حصول المصلحة علىٰ قصد الامتثال الموقوف علىٰ العلم أو العلمي.

وإن كان غيره: فإن كان الملاك نوعيّاً فواضح أنّه لا يوجب الظنّ، وإن كان مفسدة أو مصلحة شخصيّة فكذلك.

أمّا الثاني فواضح. وأمّا الأوّل: فلأنّ كلّ مفسدة ليست بضرر.

وفيه أوّلاً: أنّ صحّة العبادة لا تتوقّف علىٰ خصوص قصد الامتثال، بل علىٰ

---

(١) في الأصل: «لتمّ».

(٢) فوائد الأُصول ٣: ٢٢٠ ـ ٢٢٢.

وأمّا المفسدة(٢٧٧): فلأنها وإن كان الظنّ بالتكليف يوجب الظنّ بالوقوع فيها لو خالفه، إلاّ أنّها ليست بضرر علىٰ كلّ حال؛ ضرورة أنّ كلّ ما يوجب قبح الفعل من المفاسد، لا يلزم أن يكون من الضرر علىٰ فاعله، بل ربما يوجب حزازة ومنقصة في الفعل؛ بحيث يذمّ عليه فاعله بلا ضرر عليه أصلاً، كما لا يخفىٰ.

وأمّا تفويت المصلحة: فلا شبهة في أنه ليس فيه مضرّة، بل ربما يكون في استيفائها المضرّة، كما في الإحسان بالمال.

مطلق القرب.

وثانياً: أنّه ليس موقوفاً علىٰ الجزم.

وثالثاً: أنّ كلّ مفسدة شخصيّة ضرر.

(٢٧٧) قوله قدّس سرّه: (وأمّا المفسدة..) إلىٰ آخره.

هذا إشارة إلىٰ الجواب الرابع؛ لأنّ المظنون إن كان مفسدة ـ كما في الظنّ بالحرمة ـ فليست بضرر علىٰ كلّ حال، بل إذا كانت شخصيّة، وأمّا إذا كانت نوعيّة فلا ضرر علىٰ الفاعل، [بل][1] ربما يكون فيه مصلحة له.

نعم تكون المفاسد النوعيّة كالمفاسد الشخصيّة موجبة لاتّصاف الفعل بالقبح، لا في ورود ضرر علىٰ الفاعل.

وإن كان[2] مصلحة كما في الظنّ بالوجوب فكذلك؛ لأنّه وإن سُلّم كون فوت المصلحة الشخصيّة ضرراً، إلاّ أنّ فوت النوعيّة ليس كذلك، بل ربما يكون في استيفائها مضرّة، كما في الإحسان بالمال والجهاد بالنفس، وحينئذٍ فلا يتمّ الدليل المذكور، إلاّ إذا علم أنّ المناط هي الشخصيّات من المفاسد والمصالح.

---

(١) إضافة يقتضيها السياق.

(٢) في الأصل: «كانت».

هذا، مع منع كون الأحكام(٢٧٨) تابعة للمصالح والمفاسد في المأمور بها والمنهيّ عنها[1]، بل إنّما هي تابعة لمصالح فيها، كما حقّقناه في بعض فوائدنا[2].

وبالجملة: ليست المفسدة(٢٧٩) ولا المنفعة الفائتة ـ اللتان في الأفعال وأُنيط بهما الأحكام ـ بمضرّة، وليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة، أو حسن ما فيه المصلحة من الأفعال ـ علىٰ القول باستقلاله بذلك ـ هو كونه ذا ضرر وارد علىٰ فاعله أو نفع عائد إليه، ولعمري هذا أوضح من أن يخفىٰ، فلامجال لقاعدةرفع[3] الضرر المظنون

(٢٧٨) قوله قدّس سرّه: (مع منع كون الأحكام..) إلىٰ آخره.

إشارة إلىٰ الجواب الثالث إلّا أنّ فيه مسامحة واضحة؛ إذ ظاهر العبارة يوهم كون الأحكام دائماً كذلك، وهو كما ترىٰ.

(٢٧٩) قوله قدّس سرّه: (وبالجملة: ليست المفسدة..) إلىٰ آخره.

هذا بيان لحاصل الجواب الرابع، ولا ربط له بالثالث، ودفع لتوهّم كون الملاك في قبح الشيء أوحسنه اشتماله علىٰ مصلحة أو مفسدة شخصيّة محقّقة للضرر أو النفع علىٰ الفاعل؛ إذ الملاك فيهما الاشتمال عليهما ولو لم تكونا شخصيّتين، ولا إشارة في العبارة إلىٰ الجوابين الأوّلين، ولا إلىٰ الأخير.

(١) كذا، والصحيح: (في المأمور به والمنهيّ عنه).

(٢) لم نعثر عليه في فوائد المصنّف ـ قدّس سرّه ـ المطبوعة في ذيل حاشيته علىٰ «الفرائد»، لكن يحتمل أنه يريد ما في حاشيته المذكورة: ٧٦/ سطر ٣ ـ ٤.

(٣) كذا في أكثر النسخ، وفي بعض النسخ المعتمدة: «دفع».

ها هنا أصلاً، ولا استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة(٢٨٠)، أو ترك ما فيه احتمال المصلحة، فافهم.

---

(٢٨٠) قوله قدّس سرّه: (ولا استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة..) إلىٰ آخره.

إشارة إلىٰ دفع توهّم أنّ كون المناط نوعيّاً وإن كان يقدح في جريان القاعدة المذكورة، إلّا أنّ هنا قاعدة أُخرىٰ لا إشكال في تحقّق صغراها، وهي قاعدة القبح.

وبيان التوهّم: أنّ العقل مستقلّ بقبح فعل ما فيه احتمال لمفسدة، وبقبح ترك ما فيه احتمال المصلحة، كما يشهد للأوّل ما عن شيخ الطائفة: من أنّ الإقدامَ علىٰ ما لا يُؤمن فيه المفسدة، كالإقدام علىٰ ما علم فيه المفسدة قبيحٌ.

وفيه أوّلاً: منع الاستقلال ـ كما أشار إليه في العبارة ـ بل استقلاله به إنما هو في صورة العلم.

وثانياً: أنّه علىٰ تقدير تسليمه منحصر في فعل ما فيه احتمال المفسدة، وأمّا ترك ما فيه احتمال المصلحة فليس بقبيح، غاية الأمر كون فعله حسناً.

وثالثاً: أنّه إن ضمّ إليه وجوب ترك القبح عقلاً، ففيه منع حكمه به إلّا في بعض الموارد، وليس المقام منها.

وإن ضمّ وجوب تركه شرعاً المستكشف بقاعدة الملازمة، ففيه

أوّلاً: منع هذه القاعدة.

وثانياً: أنه يصحّ العقوبة علىٰ مخالفة هذا الحكم المعلوم، والكلام في تصحيحها علىٰ المجهول[1].

وثالثاً: أنّه يخرج عن كونه دليلاً عقليّاً، وإن لم يضمّ واحد منهما لن يتمّ الدليل.

بقي الكلام في الطائفة الثالثة الراجعة إلىٰ الدليل المذكور بعد تسليمه

---

(١) في الأصل: «المجعول»، والصحيح ما أثبتناه.

. . . .

صغرىٰ وكبرىٰ:

منها: ما يُستفاد من كلمات الشيخ[(١)] ـ قدّس سرّه ـ من أنّ وجوب العمل بالظنّ بحسب هذا الدليل ـ من باب الاحتياط؛ لكونه تخلّصاً عن الضرر المحتمل، فحينئذٍ لا ينفع في قبال الاحتياط اللازم في المسألة الفرعيّة، كما في المتباينين إذا ظنّ بأحد الطرفين، وكما في الأقلّ والأكثر إذا ظنّ بالأقلّ.

وكذلك لا ينفع في البراءة النقليّة والاستصحاب إذا ثبت حجّيّتهما بدليل قطعيّ؛ لكونهما مُؤَمِّنين من الضرر، بل وكذلك في قبال العمومات والمطلقات والظواهر الموجودة في الكتاب والسُّنّة المعلومة أو الظنون الخاصّة؛ لعدم مقاومة قاعدة الاحتياط الثابتة بالدليل المذكور لها؛ لكونها واردة عليها، فحينئذٍ لا يثبت ما هو المقصود من الحجّيّة؛ إذ الغرض إثباتها بحيث يكون الشيء مقدّماً علىٰ تلك المذكورات، لكنّه لا يتمّ في ألسنة الأخيرة؛ لأنّ تقدّمها عليه إن كان من جهة حصول التأمين من الضرر ـ كما صرّح به في الأوليين ـ كان منعاً صغرويّاً بالنسبة إلىٰ ضرر العقوبة، وكبرويّاً بالنسبة إلىٰ الضرر الدنيوي، ولايكون جواباً بعد تسليمها، كما هو المقصود، وإن كان مع قطع النظر عنه لم يمكن التقدّم؛ إذ الظواهر مؤوّلة في قبال الأحكام العقليّة بعد تحقّق موضوعها، كما هو المفروض.

ومنها: ما خطر ببالي: من أنّه لا ينفع فيما كان الأمر دائراً بين المحذورين أو بينهما وبين غيرهما وظنّ بإحداهما؛ إذ كما يجب دفع الضرر المظنون يجب دفع محتمله ـأيضاًـ فيتزاحمان، ومن النقض بالشبهات الموضوعيّة؛ فإنّه لا يجب فيها العمل بالظنّ بالتكليف إجماعاً.

---

(١) فرائد الأُصول: ١١٠/ سطر ١٦ ـ ١٩.

الثاني: أنه لو لم يؤخذ بالظنّ(٢٨١) لزم ترجيح المرجوح علىٰ الراجح، وهو قبيح.

ومنها: ما خطر ببالي أيضاً: من أنّ صغرىٰ الدليل لو كانت هي الظنّ بالعقاب فالتكليف المحتمل منجّز في نفسه، سواء قلنا بتماميّة الكبرىٰ أو لم نقل بها؛ لأنّ معنىٰ تنجُّز التكليف كونه موجباً لاستحقاق العقوبة علىٰ تقدير وجوده واقعاً، وهذا المعنىٰ موجود، قلنا بوجوب الدفع أو لا[1]؛ إذ ثمرته توجّه الملامة وعدمه، وأمّا التنجّز بالمعنىٰ المذكور فهو موجود علىٰ كلّ تقدير.

وإن كان الظنّ بالضرر الدنيوي فوجوب الدفع لهذا الضرر المظنون لايكون بياناً بالنسبة إلىٰ التكليف المشكوك؛ لأنّ وجود ملزم في الشيء من جهة، لا يكفي في البيان إلّا من هذه الجهة، لا من جهة أُخرىٰ مشكوكة.

وتوضيح المقام: أنّه إذا علم ملزم في شيء من جهة، فهل يكفي من كلّ الجهات مطلقاً، أو لا يكفي مطلقاً إذا كان المشكوك من سنخ المعلوم، كما إذا علم حرمة الشيء في الجملة، وشكّ في مرتبتها، فهذا العلم يكفي في ترتّب عقوبة المرتبة الشديدة علىٰ تقدير وجودها، دون ما إذا لم يكن من سنخه كما في المقام، وكما إذا علم كون هذا الإناء مغصوباً، وشُكّ في كونه خمراً؟ وجوه، أقواها الأخير.

(٢٨١) قوله قدّس سرّه: (إنّه لو لم يؤخذ بالظنّ..) إلىٰ آخره.

وهو قياس استثنائي مركّب من متّصلة وحمليّة، ومن المعلوم أنّ إنتاج هذا القياس موقوف علىٰ ثبوتِ الملازمة بنفسها أو بالدليل، وثبوتِ رفع التالي بأحد الوجهين له، ورفع التالي ثابت في المقام بنفسها، وأمّا الملازمة بين عدم الأخذ بالظنّ وترجيح المرجوح علىٰ الراجح ففيها تفصيل.

وحاصله: أنّه لو قُرّر الدليل في مقام الفتوىٰ، ففيه منع الدوران بين الأخذ

---

(١) كذا، والأصحّ: «أو لم نقل».

وفيه: أنه لا يكاد يلزم منه ذلك، إلّا فيما إذا كان الأخذ بالظنّ أو بطرفه لازماً، مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلاً، أو عدم وجوبه

بالظنّ والأخذ بالوهم؛ حتّىٰ يلزم من عدم أخذ الأوّل أخذ الثاني الذي هو ترجيح المرجوح، بل اللازم -حينئذٍ- التوقّف عن الفتوىٰ بالمرّة؛ لحرمة الفتوىٰ بغير المعلوم من دون فرق بين المظنون والموهوم.

نعم لو فرض وجوب الإفتاء بأحد الطرفين في مورد لكان الدليل المذكور متوجّهاً.

وممّا ذكرنا ظهر [ما](١) في كلام الرسالة(٢) - في ردّ مَن ردّ الدليل المذكور: بمنع الدوران بين الأمرين، بل اللازم التوقّف - من أنّ التوقّف عن ترجيح الراجح -أيضاً- قبيح، ولذا أمر بالتأمّل.

وإن قُرر في مقام العمل ففيه: منع الملازمة -أيضاً- إذا لم تتمّ سائر مقدّمات دليل الانسداد - غير قبح ترجيح المرجوح علىٰ الراجح، الذي هو مقدّمة أخيرة لذاك الدليل، ومتمّم لهذا الدليل؛ لكونه أحد جزءي القياس المتقدّم - من العلم الإجمالي، وانسداد باب العلم والعلمي، وعدم جواز الإهمال، وبطلان الاحتياط والأُصول الشخصيّة والتقليد؛ لأنّه إذا لم يكن الأوّل فلا نأخذ لا بالظنّ ولا بالوهم، بل نرجع إلىٰ الأُصول، وإذا لم يكن الثاني نرجع إلىٰ العلم والعلمي لو كان، وإلّا فإلىٰ الأُصول أيضاً، وإن لم يكن الثالث نرجع إلىٰ البراءة الكلّيّة، وإن لم يكن الرابع نرجع إلىٰ الاحتياط أو إلىٰ الأُصول الشخصيّة أو التقليد.

وإن تمّت تلك المقدّمات يكون عين دليل الانسداد، فلا وجه لعدّه علىٰ حِدَة.

نعم ربما يتوهّم: أنّه لو لم نقل بكون العلم الإجمالي من مقدّمات ذاك الدليل

---

(١) إضافة يقتضيها السياق.

(٢) فرائد الأُصول: ١١١/ سطر ٣ - ٥.

شرعاً؛ ليدور الأمر بين ترجيحه وترجيح طرفه، ولا يكاد يدور الأمر بينهما إلّا بمقدّمات دليل الانسداد، وإلّا كان اللازم هو الرجوع إلىٰ العلم، أو العلمي، أو الاحتياط، أو البراءة، أو غيرهما؛ علىٰ حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال في اختلاف المقدّمات، علىٰ ما ستطّلع علىٰ[1] حقيقة الحال.

ـ كما يأتي تحقيقه ـ يفترق الدليلان من حيث كثرة الأجزاء وقلّتها؛ حيث إنّ هذا الدليل مركّب من خمسة، وذلك من أربعة.

إلّا أنّه مدفوع: بأنّه لو لم يكن[2] [من مقدّمات ذلك الدليل لم يكن][3] من مقدّمات هذا الدليل أيضاً.

وأمّا ما ذكره الأُستاذ ـ قدّس سرّه ـ: من أنّهما يفترقان ـ حينئذٍ ـ من جهة النتيجة أيضاً؛ إذ نتيجة هذا الدليل حجّيّة الظنّ في مقام الإسقاط؛ لكون التكليف ثابتاً بالعلم الإجمالي، بخلاف ذلك فإنّ العلم لمّا لم يكن مقدّمةً، فليس في البين ما يثبت به التكليف ويتنجّز به، إلّا نفس الدليل.

ففيه ما لا يخفىٰ؛ لما يأتي في إثبات عدم جواز الإهمال: من أنّه إذا لم يكن العلم الإجمالي مؤثّراً في التنجّز، فلا بدّ في[4] إثباته من طريق آخر؛ من إجماع أو لزوم الخروج عن الدين أو إحراز الاهتمام، فحينئذٍ يثبت التكليف بإثبات نفس هذه المقدّمة، ويكون نتيجة الدليل المركّب منها ومن سائر المقدمات حجّيّة الظنّ إسقاطاً، مع أنّك قد عرفت الملازمة بين الدليلين في مقدّميّة العلم الإجمالي.

---

(١) كذا، والصواب: «ستطّلع عليه من حقيقة الحال».

(٢) في الأصل: «لو لم تكن»، والصحيح ما أثبتناه؛ أي: لو لم يكن العلم الإجمالي...

(٣) إضافة من هامش الأصل يقتضيها السياق.

(٤) في الأصل: «من».

الثالث: ما عن السيّد الطباطبائي[(١)] ـ قدّس سرّه ـ: من أنّه لا ريب في وجود واجبات ومحرّمات كثيرة بين المشتبهات، ومقتضىٰ ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكلّ ما يحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يحتمل الحرمة كذلك، ولكن مقتضىٰ قاعدة نفي الحرج عدم وجوب ذلك كلّه؛ لأنه عسر أكيد وحرج شديد، فمقتضىٰ الجمع بين قاعدتي الاحتياط وانتفاء الحرج، العملُ بالاحتياط في المظنونات، دون المشكوكات والموهومات؛ لأنّ الجمع علىٰ غير هذا الوجه ـ بإخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات ـ باطل إجماعاً[(٢)].

ولا يخفىٰ ما فيه من القدح[(٢٨٢)] والفساد، فإنّه بعض مقدّمات

---

(٢٨٢) قوله قدّس سرّه: (**ولا يخفىٰ ما فيه من القدح..**) إلىٰ آخره.

يرد عليه:

أوّلاً: أنّ انتفاء الحرج ليس موقوفاً علىٰ ضمّ المشكوكات إلىٰ الموهومات، بل

---

(١) هو السيّد علي بن السيّد محمّد علي الطباطبائي الحائري، ولد في الكاظمية عام ١١٦١هـ. اشتغل علىٰ ولد الأُستاذ العلاّمة، ثمّ اشتغل عند خاله الأُستاذ العلاّمة الوحيد البهبهاني، وبعد مدّة قليلة اشتغل بالتصنيف والتدريس والتأليف، له شرحان معروفان علىٰ النافع كبير موسوم بـ«رياض المسائل»، وصغير، وغيرهما، ونقل عنه ـ أيضاً ـ أنّه كان يحضر درس صاحب الحدائق، وكتب جميع مجلّدات الحدائق بخطّه الشريف. تخرّج عليه صاحب المقابس وصاحب المطالع وصاحب مفتاح الكرامة وشريف العلماء وأمثالهم من الأجلّة. تُوفّي سنة ١٢٣١هـ، ودفن قريباً من قبر خاله العلاّمة. (روضات الجنّات ٤: ٣٩٩/ الرقم ٤٢٢). .

(٢) حكىٰ هذا القول الشيخ الأنصاري ـ قدّس سرّه ـ في فوائد الأُصول (١١١/ سطر ١٣ ـ ١٨)، نقلاً عن أُستاذه شريف العلماء، عن أُستاذه السيّد الأجل الآقا الميرزا السيّد علي الطباطبائي ـ قدّس سرّه ـ صاحب الرياض في مجلس المذاكرة، كما صرّح بذلك العلاّمة المرحوم الميرزا محمد حسن الاشتياني ـ قدّس سرّه ـ راجع بحر الفوائد: ١٨٩/ سطر ١٠.

دليل الانسداد، ولا يكاد ينتج بدون سائر مقدّماته، ومعه لا يكون دليل آخر، بل ذاك الدليل.

ينتفي بإخراج الأخير فقط.

والتمسّك بعدم القول بالفصل فيه: أنّه ليس قولاً بالعدم، بل عدم القول بالفصل، وهو غير نافع.

مضافاً إلىٰ العلم بالمدرك؛ لأنّ أهل الظنون الخاصّة لم يقولوا بالفصل؛ لانحلال العلم الإجمالي عندهم بمواردها، وأهل الظنون المطلقة تخيّلوا كون الحرج لازماً من عدم إخراج المشكوكات عن الاحتياط، ولا أقلّ من الشكّ، فلا حجّيّة فيه.

وثانياً: أنّ الاضطرار إلىٰ واحد معيّن من أطراف العلم مع كونه مقارناً معه، يوجب عدم تأثير العلم الإجمالي في الطرف الآخر أيضاً ـ كما قرّر في محله ـ وهنا كذلك؛ للزوم الحرج المُفضي إلىٰ عدم فعليّة التكليف المعلوم لو كان في المشكوك أو الموهوم حسب الفرض، فكيف يكون العلم مؤثّراً في المظنون فقط؟!

وثالثاً: أنّ المأخوذ في هذا الدليل المقدّمة الأُولىٰ وجزء من أجزاء الأربعة من مقدّمات دليل الانسداد، فحينئذٍ إن ضمّ إليه سائر المقدّمات والأجزاء يكون عين دليل الانسداد، وإلّا فلا يكون دليلاً، كما عرفت في الدليل الثاني.

هكذا أورد عليه في الرسالة[1]، وتبعه المصنّف.

لكن ربّما يتوهّم عدم وروده؛ إذ يكفي في تماميّة هذا الدليل ضمّ الانسداد وعدم جواز الإهمال، وبطلان الأُصول الشخصيّة والتقليد، ولو لم يثبت قبح ترجيح المرجوح علىٰ الراجح؛ لبطلانه من جهة الإجماع، ومع مغايرة الدليلين في المقدمة فكيف يتّحدان؟!

---

(١) فرائد الأُصول: ١١١/ سطر ١٨ ـ ١٩.

الـرابع: دليل الانسداد(٢٨٣)، وهو مؤلّف من مقدّمات، يستقلّ العقل مع تحقّقها بكفاية الإطاعة الظنّيّة حكومة أو كشفاً علىٰ ما تعرف، ولا يكاد يستقلّ بها بدونها، وهي خمس[1]:

لكنّـه مدفـوع: بأنّ الـظاهـر كون المقدّمة عدم جواز ترجيح المرجوح علىٰ الراجح، الثابت بالقبح في دليل الانسداد، وبالإجماع هنا، فتأمّل.

(٢٨٣) قوله قدّس سرّه: (الرابع دليل الانسداد. .) إلىٰ آخره.

ولا بدّ هنا من التكلّم في جهات:

الأُولىٰ: أنّه قد يشكل كونه دليلاً عقليّاً؛ لكون بعض أجزائه شرعيّاً، مثل عدم جواز الإهمال بناءً علىٰ ثبوته بغير العلم الإجمالي من الوجـوه الثلاثة الأُخر، ومثل عدم وجوب الاحتياط، بناءً علىٰ كون الدليل عليه هو الإجماع أو قاعدة العسر، لا الوجوه الأُخر علىٰ ما يأتي.

وقـد يدفع: بأنّ كونه عقليّاً باعتبار كون الملازمة بينه وبين النتيجة ـ وهي حجّيّة الظنّ ـ عقليّة.

وفيه أوّلاً: منع كون الملاك في عقليّة الدليل ذلك.

وثانياً: أنّه يلزم ـحينئذٍـ كون كلّ دليل عقليّاً؛ لكون الملازمة بين الأمرين عقليّة دائماً.

ودفعـه الأُستاذ تبعاً لحاشية الماتن[2]: بأنّه باعتبار كون النتيجة عقليّة.

وفيه أوّلاً: منع كون الملاك ذلك.

وثانياً: أنّه يتمّ علىٰ الحكومة، لا علىٰ الكشف.

واعتذاره ـ قدّس سرّه ـ بأنّ إحرازه ـحينئذٍـ عقليّ، فيه

---

(١) الصواب ما أثبتناه من بعض النسخ المعتمدة، وفي الأكثر: «خمسة».

(٢) حاشية علىٰ فرائد الأُصول: ٧٧/ سطر ٩ ـ ١١.

أُولاها[1]: أنه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعليّة في الشريعة.

ثانيتها[2]: أنه قد انسدّ علينا باب العلم والعلمي إلىٰ كثير منها.

ثالثتها[3]: أنه لا يجوز لنا إهمالها؛ وعدم التعرّض لامتثالها أصلاً.

أوّلاً: أنّ المقصود كون التصحيح باعتبار كون النتيجة عقليّة[4].

وثانياً: أنّ الإحراز في الكلّ دليل عقليّ، فيلزم كون جميع الأدلّة عقليّة.

والتحقيق أن يقال: إنّه إن فسّرنا الشرعيّ من الدليل: بما كان أجزاؤه شرعيّة، والعقليّ بخلافه، فهذا الدليل عقليّ؛ لكون بعض أجزائه عقليّاً.

وإن فسّرنا الثاني بما كان أجزاؤه عقليّة، والأوّل بخلافه، فهذا الدليل شرعيّ، وتسميته بالعقلي من باب المسامحة؛ لكون غالب أجزائه عقليّة.

الثانية: لا إشكال في كون الأربعة من تلك الخمسة ـ غير العلم الإجمالي ـ من أجزاء هذا الدليل؛ ضرورة عدم حجّيّة الظنّ مع انتفاء واحدة منها.

وهل العلم الإجمالي ـ أيضاً ـ كذلك كما في المتن، أو لا كما هو ظاهر الرسالة؟ وجهان، أقربها الثاني.

أما علىٰ إثبات المقدّمة الثالثة ـ وهو عدم جواز الإهمال بإحراز الاهتمام أو بالإجماع أو بكليهما ـ فواضح؛ لأنّ وجود العلم الإجمالي وعدمه سيّان، وكذا لو تثبت بهما وبالعلم الإجمالي والخروج عن الدين؛ لأنّ المراد من المقدّمة ما كان له دَخْل تعيينيّاً.

---

(١) الصواب ما أثبتناه من بعض النسخ المعتمدة، وفي الأكثر: «أوّلها».

(٢) الصواب ما أثبتناه من بعض النسخ المعتمدة، وفي الأكثر: «ثانيها».

(٣) الصواب ما أثبتناه من بعض النسخ المعتمدة، وفي الأكثر: «ثالثها».

(٤) في الأصل: «عقليّاً»، والصحيح ما أثبتناه.

رابعتها[1] أنه لا يجب علينا الاحتياط في أطراف علمنا، بل لا يجوز في الجملة، كما لا يجوز الرجوع إلىٰ الأصل في المسألة؛ من استصحاب وتخيير وبراءة واحتياط، ولا إلىٰ فتوىٰ العالم بحكمها.

وأمّا لو ثبت بأحد الأخيرين؛ فلأنّه ـ حينئذٍ ـ يكون مقدّمةً للمقدّمة، والمراد منها في هذا المقام ما كان في عرض سائر المقدّمات، وإلّا لكثرت مقدّمات دليل الانسداد.

الثالثة[2]: أنّه قد يتوهّم كون الثالثة مستغنىً عنها[3] بعد الأُولىٰ؛ لأنّ العلم الإجمالي المتعلّق بالتكليف الفعلي المحتمل ـ حسب الفرض ـ علّة تامّة للتنجّز وعدم جواز الإهمال.

وفيه ما لا يخفىٰ؛ إذ الفعليّة الحتميّة والتنجّز مرتبتان للحكم متغايرتان، وذكر إحداهما وإثباتها لا يغني عن الأُخرىٰ[4] والمقدّمة الأُولىٰ متكفّلة لإثبات الأُولىٰ، والثالثة لإثبات الثانية.

الرابعة: أنّه قد يتوهّم: التهافت بين الثالثة وبين الجزء الأوّل من أجزاء الأربعة، وهو بطلان الاحتياط الكلّي؛ إذ بعد مجيء الترخيص في بعض أطراف العلم الإجمالي ـ كما هو قضيّة بطلان الاحتياط ـ لا يبقىٰ العلم الإجمالي مؤثّراً حتّىٰ لا يجوز الإهمال.

وفيه: أنّ التهافت مسلّم إذا كان إثبات الثالثة بالعلم الإجمالي، وأمّا إذا كان بغيره من الثلاثة ـ ولو بلزوم الخروج من الدين ـ فلا:

أمّا علىٰ غيره من الوجهين فواضح.

وأمّا عليه فلأنّه وإن كان لزومه من قبل العلم الإجمالي بالمخالفة الكثيرة، إلّا

---

(١) الصواب ما أثبتناه من بعض النسخ المعتمدة، وفي الأكثر: «رابعها».

(٢) في الأصل: «الثالث»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) في الأصل: «عنه»، والصحيح ما أثبتناه.

(٤) في الأصل: «الآخر».

خامستها[1]: أنـه كان ترجيح المـرجـوح علىٰ الراجح قبيحاً، فيستقلّ العقل ـحينئذٍـ بلزوم الإطاعه الظنّية لتلك التكاليف المعلومة،

أنّ ممنوعيّته ليست[2] من قبيل تأثير العلم عقلاً، بل هو ممنوع شرعاً كما سيأتي، فلا يرد ذلك علىٰ المتن.

نعم يرد عليه حينئذٍ: أنّه لا وجه لجعل العلم الإجمالي من المقدّمات.

نعم يرد الإشكال المذكور علىٰ الشيخ ـ قدّس سرّه ـ حيث يقول بتماميّة العلم الإجمالي في إثبات عدم جواز الإهمال، ومع ذلك يقول ببطلان الاحتياط الكلّي، فحينئذٍ يرد عليه التهافت.

ولعلّ نظـره كون الترخيص إلىٰ البعض المخيّر، وهو غير رافع لتنجيزه علىٰ مذهبه مطلقاً، أو إلىٰ كونه المعيّن، وهو الموهوم والمشكوك، ولكنّه متأخّر عن العلم، فيبقىٰ التنجيز في غيره.

وفيه: أنّه لو كان مراده الأوّل، ففيه: منع الكبرىٰ؛ إذ هو مانع عن التنجيز مطلقاً.

ولو كان مراده الثاني، ففيه: ـ مضافاً إلىٰ منع الصغرىٰ ـ أنّ الحرج مقارن مع العلم الإجمالي.

الخامسة: أنّه قد يتوهّم التكرار في تلك المقدّمات من وجهين:

الأوّل: الحكم ببـطلان البراءة تارة: بحسب المقدمة الثالثة، وأُخرىٰ: في ضمن الأُصول الشخصيّة التي إحداها البراءة.

الثـاني: أنّ الحكم ببـطلان الاحتياط تارة: في الجـزء الأوّل من الـرابعة، وأُخرىٰ: في ضمن بطلان الأُصول الشخصيّة التي إحداها الاحتياط.

وهو مدفوع: بأنّ الباطل أوّلاً: هو البراءة الكليّة والاحتياط الكلّي.

(١) الصواب ما أثبتناه من بعض النسخ المعتمدة، وفي الأكثر: «خامسها».

(٢) في الأصل: «ليس».

وإلّا لزم ـ بعد انسداد باب العلم(٢٨٤) والعلمي بها ـ: إمّا إهمالها، وإمّا لزوم الاحتياط في أطـرافها، وإمّا الرجوع إلىٰ الأصل الجاري في كلّ مسـألة ـ مع قطع النظر عن العلم بها ـ أو التقليد فيها، أو الاكتفاء بالإطاعة الشكّيّة أو الوهميّة مع التمكّن من الظنّيّة.

والفرض بطلان كلّ واحد منها:

أمّا المقدّمة الأُولىٰ(٢٨٥): فهي وإن كانت بديهيّة إلّا أنه قد عرفت

وثانياً: هو البراءة والاحتياط الشخصيّان الملحوظان بحسب خصوصيّات الوقائع.

(٢٨٤) قوله قدّس سرّه: (**وإلّا لزم بعد انسداد باب العلم . .**) إلىٰ آخره.

والحاصل: أنّ هنا قضيّة منفصلة حقيقيّة ذات أطراف كثيرة، وهو قولنا: إمّا أن لا يكون علم إجمالي، وإمّا أن يكون التكليف بالعلم والعلمي، وإمّا أن يجوز الإهمال، وإمّا أن يجب الاحتياط، وإمّا أن يكون الأُصول الشخصيّة حجّة، وإمّا أن يكون فتوىٰ العالم حجة، وإمّا يُكتفىٰ بالشكّ والوهم، وإمّا أن يُكتفىٰ بالظنّ.

وتلك القضيّة مع ضميمة بطلان جميع تلك الوجوه غير الأخير ـ حسب بياننا في الجهة السادسة الآتية ـ قياس استثنائيّ مُنتج للأخير بالبداهة، كما هو الحال في كلّ قياس استثنائيّ.

(٢٨٥) قوله قدّس سرّه: (**أمّا المقدّمة الأُولىٰ . .**) إلىٰ آخره.

هذا شروع في الجهة السادسة، وهي أنّه هل تحقّق تلك المقدّمات الخمسة أو لا؟

وقد أُورد علىٰ الأُولىٰ منها بوجهين:

الأوّل: ما ذكره في أثناء المباحثة: من أنّ العلم بتكاليف فعليّة ـ غير ما هو معلوم بالضرورات والإجماعات القطعيّة والآيات والأخبار المتواترة ـ ممنوع.

انحلال العلم الإجمالي بما في الأخبار الصادرة عن الأئمّة الطاهرين ـ عليهم السلام ـ التي تكون فيما بأيدينا؛ من الروايات في الكتب المعتبرة، ومعه لا موجب للاحتياط إلّا في خصوص ما في الروايات، وهو غير مستلزم للعسر(٢٨٦)، فضلاً عمّا يوجب الاختلال، ولا إجماع علىٰ عدم وجوبه، ولو سلّم الإجماع علىٰ عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال.

وفيه أوّلاً: أنّ ظواهر الاخيرين من جهة العلم الإجمالي بالخلاف غير حجّة، فحينئذٍ يكون المعلوم من التكاليف قليلاً جدّاً.

وثانياً: أنّه على فرض عدم العلم المذكور، لا وجه لمنع العلم الإجمالي في غير الأربعة من موارد الأخبار وسائر الأمارات.

الثاني: ما ذكره في المتن، وقد مرّ تقريبه في الدليل الأوّل.

(٢٨٦) قوله قدّس سرّه: (وهو غير مستلزم للعسر..) إلىٰ آخره.

هذا دفع لما يمكن أن يتوهّم: من أنّ كون العلم الإجمالي موجود في الأخبار، موجباً لانحلال العلم الكبير، ومانعاً عن تأثيره مشروط[1] بكونه مؤثّراً في أطرافه، وهي الأخبار، وليس كذلك إمّا للزوم الاختلال أو العسر، أو للإجماع.

والجواب: أنّ هذا الاحتياط لا عسر فيه، فضلاً عن الاختلال، ولا إجماع ـ أيضاً ـ فإنّه لو سُلّم فإنّما هو في أطراف العلم الكبير.

هذا، ولكن قد عرفت فيما سبق: أنّ هذا العلم الإجمالي غير موجب للانحلال، إلّا أنّه يمكن منع هذه المقدّمة بدعوىٰ: كون أطراف العلم ـ وهي الأخبار وغيرها من الأمارات ـ يُشكّ كون التكليف فيها من الأوّل.

أو بدعوىٰ: كون العلم بصدور الأخبار بقدر المعلوم بالإجمال متقدّماً زماناً،

---

(١) في الأصل: «شروط».

وأمّا المقدّمة الثانية: أمّا بالنسبة إلىٰ العلم: فهي بالنسبة إلىٰ أمثال زماننا بيّنة وجدانيّة، يعرف الانسداد كلّ من تعرّض للاستنباط والاجتهاد.

وأمّا بالنسبة إلىٰ العلمي: فالظاهر أنها غير ثابتة؛ لما عرفت من نهوض الأدلّة علىٰ حجّيّة خبر يوثق بصدقه(٢٨٧) وهو ـ بحمد الله ـ وافٍ بمعظم الفقه، لا سيّما بضميمة ما علم تفصيلاً منها، كما لا يخفىٰ.

وأمّا الثالثة: فهي قطعيّة(٢٨٨)، ولو لم نقل بكون العلم الإجمالي

فيكون مانعاً من تأثيره وإن لم يكن انحلال في البين.

والإنصاف أنّ الثانية مجازفة.

(٢٨٧) قوله قدّس سرّه: (**علىٰ حجّيّة خبر يوثق بصدقه . .**) إلىٰ آخره.

بل الحقّ قيام الدليل عليه وعلىٰ خبر الثقة أيضاً، كما اختاره في بحث حجّيّة الخبر، وكلّ واحد كافٍ بمعظم الفقه، فضلاً عن كليهما.

(٢٨٨) قوله قدّس سرّه: (**وأمّا الثالثة فهي قطعيّة . .**) إلىٰ آخره.

وقد استدلّ علىٰ عدم جواز الإهمال بوجوه:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: (**لأنّ إهمال معظم الأحكام . .**) إلىٰ آخره.

وحاصله: أنّ العلم الإجمالي علىٰ تقدير الإهمال والرجوع إلىٰ البراءة الكلّيّة حاصل بوقوع مخالفة كثيرة بترك واجبات وإتيان محرّمات، وهذه هي التي سُمّيت بالخروج عن الدين في كلام بعض الأعلام.

وبالجملة: الإهمال خروج عن الدين، وهو ممنوع شرعاً قطعاً.

وممّا ذكرنا يظهر: أنّ قوله: (**وعدم الاجتناب عن الحرام . .**) إلىٰ آخره، من باب ذكر أحد المصداقين.

ويرد عليه: منع الصغرىٰ لو كان المراد من الخروج عن الدين هو الكفر؛ لأنّ

منجِّزاً مطلقاً، أو فيما جاز أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه، كما في المقام حسب ما يأتي؛ وذلك لأنّ إهمال معظم الأحكام، وعدم

من اعتقد بالعقائد، وعمل بما هو معلوم له من الفروع، وترك المشتبهات منها، ليس هو ممّن[1] يعتقد بالعقائد ويترك جميع الفروع عملاً، مع أنّه ليس بكافر قطعاً.

ومنع الكبرىٰ لو كان المراد إطلاق العرف عليه الخروج من الدين مسامحة، وأنّه بمنزلة الخارجين من الدين إذا لم يقم دليل شرعيّ علىٰ ممنوعيّته، بعد عدم الدليل علىٰ تنجّز المشتبهات حسب الفرض؛ لأنّ المقصود إثبات التنجّز بهذه الكبرىٰ.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: (وممّا يلزم تركه إجماعاً).

لا يقال: إنّ أكثر العلماء انفتاحيّ، فكيف دعوىٰ الإجماع؟!

فإنّه يقال: إنّ المعلوم من حالهم -أيضاً- الإفتاء علىٰ عدم جواز الإهمال علىٰ تقدير الانسداد.

وفيه: إنّه يحتمل كون الملاك له هو الوجه المتقدّم أو أحد الوجهين الآتيين لو لم يكن معلوماً، ومثله لا يكون دليلاً.

الثالث: العلم الإجمالي فإنّه منجِّز لأطرافه.

وقد يورد عليه تارة: بمنع كون العلم الإجمالي منجزاً.

وهذا هو الذي أشار إليه بقوله: (ولو لم نقل بكون العلم الإجمالي منجزاً مطلقاً).

ولكنّه كما ترىٰ؛ إذ قُرّر في محلّه كونه علّة تامّة للتنجُّز، ولا أقلّ من الاقتضاء.

والأولىٰ في الرد: ما أشار إليه بقوله: (أو فيما جاز أو وجب. .) إلىٰ آخره.

وبيان ذلك: أنّ الاضطرارَ الحاصل في بعض الأطراف ـ المرخِّص للارتكاب

(١) الكلمة في الأصل غير واضحة، وقد أثبتناها استظهاراً.

الاجتناب كثيراً عن الحرام، ممّا يُقطع بأنه مرغوب عنه شرعاً، وممّا يلزم تركه إجماعاً.

في ضمن الوجوب، كما إذا كان الاحتياط موجباً للاختلال، أو في ضمن الإباحة، كما إذا لم يكن كذلك ـ مانعٌ عن التنجّز مطلقاً إذا كان إلىٰ أحدهما المخيّر، وفي صورة كون الاضطرار مقارناً مع العلم أو قبله إذا كان إلىٰ المعيّن، والمقام من قبيل الأوّل، فلا يكون العلم الإجمالي منجّزاً، وسيأتي تحقيق ذلك كلّه في باب البراءة والاشتغال.

ومنه يظهر النظر في كلام الرسالة في المقام، وفي مسألة الاضطرار إلىٰ أحد طرفي العلم الإجمالي في قاعدة الاشتغال، حيث تمسّك في المقام بقاعدة العلم الإجمالي؛ للزوم الاحتياط في المشكوك بعد ثبوت الترخيص بقاعدة العسر، وفرَّع في الباب المذكور علىٰ مسألة الاضطرار كونَ الحكم هو الاحتياط في مسألتنا هذه بعد ثبوت الترخيص في الجملة، فإنّه لو كان مراده كونه من قبيل الاضطرار إلىٰ المخيّر، ففيه: منع كبرىٰ.

وإن كان مراده كونه من [قبيل][1] الاضطرار إلىٰ المعيّن، ففيه: منعٌ من وجهين:

الأوّل: أنّه من قبيل الاضطرار إلىٰ المخيّر.

الثاني: أنّه لو سُلّم فهو مقارن مع العلم، فيكون مانعاً عن التنجّز.

ويمكن أن يقال بتماميّة العلم الإجمالي في المقام بنحو آخر، وهو: أن يُدّعىٰ وجود علم إجماليّ مستقلّ في خصوص المظنونات بلا حاجة إلىٰ ضمّ المشكوك والموهوم، وثبوت الترخيص في الموهوم أو فيه مع المشكوك، مانع عن تنجيز العلم الإجمالي إذا كان متعلّقه مردّداً بين الأمور الثلاثة؛ بحيث يكون كلّ واحد منها خالياً عن العلم، [مثل][2] ما لو علم نجاسة أحد الإناءات الثلاثة، وقد ثبت الترخيص

---

(١) في الأصل: «قبل»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) في الأصل: «قبل»، والاستظهار الذي أثبتناه من هامش الأصل هو الصحيح.

إن قلت: إذا لم يكن العلم بها منجِّزاً لها؛ للزوم الاقتحام في بعض الأطراف ـ كما أُشير إليه ـ فهل كان العقاب علىٰ المخالفة في سائر

في واحد، لا فيما كان علم صغير في خصوص المظنونات، كما إذا علم نجاسة اثنين من الثلاثة في المثال، وثبت الترخيص في واحد، فحينئذٍ يكون المظنونات مورداً للاحتياط من قِبَل هذا العلم.

ولا يبعد أن يكون المقام من هذا القبيل، فإنّ دعوىٰ العلم بثبوت تكليف في خصوصها غير مجازفة.

ثمّ إنّ الأُستاذ ـ قدّس سرّه ـ قد فصّل بناءً علىٰ كون العلم الإجمالي من قبيل القسم الأوّل المردّد متعلّقه بين الأطراف الثلاثة التي يكون واحدة منها خالية عن العلم ـ بين ما ثبت الترخيص في أطرافه من قِبَل لزوم الاختلال، وبين ما ثبت من قِبَل قاعدة العسر؛ فإنّ الترخيص علىٰ الأوّل عقليّ.

ولا ينافيه فعليّة التكليف، والعلم الإجمالي بالفعليّة الحتميّة علىٰ كلّ تقدير محفوظ، نظير مجامعة البراءة العقليّة للحتميّة، بخلاف الثاني، فإنّ الترخيص الشرعي لا يجامع مع فعليّة التكليف الحتميّة للتضادّ، والعلم الإجمالي بالحتميّة غير محفوظ، بل ليس في البين إلّا احتمال الحتميّة، وهو تقدير كونه في غير المرخّص فيه، وهذا نظير عدم مجامعة الحتميّة مع البراءة النقليّة، فلا بدّ ـ حينئذٍ ـ في إثبات الاحتياط من التمسّك بغير العلم الإجمالي من سائر الوجوه.

وفيه أولاً: منع مجامعة العذر العقلي مع الحتميّة؛ فإنّه حينئذٍ وإن لم يلزم تضادّ في البين، إلّا أنّ الطلب الحتمي غير ممكن الحصول من المولىٰ العالم بمعذوريّة العبد، وسيأتي في باب جعل الأمارات، ولذا قلنا في ذاك الباب بأنّ هاتين المرتبتين غير مفارقتين زماناً.

وثانياً: أنّه علىٰ تقدير تسليمه لا يكون العلم الإجمالي المتعلّق بتكليف حتمي علىٰ كلّ تقدير منجّزاً، إلّا إذا كان كلٌّ من طرفيه أيضاً منجّزاً، وفرض عدم التنجز

الأطراف حينئذٍ ـ علىٰ تقدير المصادفة ـ إلّا عقاباً بلا بيان، والمؤاخذة عليها إلّا مؤاخذة بلا برهان؟!

في أحد طرفيه مانع عن التنجّز في الطرف الآخر أيضاً، لأنّ الحاكم في الباب هو العقل، وهو لا يحكم بكونه كذلك إلّا في الأول دون الثاني.

وبعبارة أُخرىٰ العلم الإجمالي المتعلّق بتكليف فعلي حتمي علىٰ كل تقدير منجّز إذا لم يكن مانع عن التنجيز من جهة انتفاء شرط آخر للتنجّز في كلا طرفيه، كما إذا لم يكن كلا الطرفين مقدورين، أو في أحد طرفيه، كما إذا كان أحد طرفيه غير مقدور.

والحاصل: أنّ التنجز له شرطان: العلم والقدرة، وبعد حصول العلم الإجمالي المتعلّق بالمرتبة الحتميّة علىٰ كلّ تقدير، يكون منجّزاً إذا حصل الشرط الآخر ـأيضاًـ في كلا الطرفين، ولو لم يحصل ذلك في كليهما أو في أحدهما ـ كما في المقام ـ فلا يصير منجّزاً، فافهم، فإنّه دقيق.

الرابع: إيجاب الاحتياط في المشتبهات في الجملة، وهو منجِّز للتكليف وبيان له، نظير جعل الأمارة، وقد أُحرز ذلك بنحو الِلمّ من إحراز اهتمام الشارع بالواقعيّات؛ إذا جميع الوقائع في المقام ليست بأدون من بعض الواجبات، مثل الصلاة إذا اشتبهت بين صلوات لا يقدر إلّا علىٰ بعضها، فإنّه قد علم إيجاب الاحتياط بواسطة إحراز اهتمام [الشارع][1] بشأنها، وقد أشار إلىٰ ذلك بقوله: (قلت: هذا. .) إلىٰ آخره، جواباً عن الاعتراض المذكور: (إن قلت. .) إلىٰ آخره.

ولكن التحقيق عدم الحاجة الىٰ إيجاب الاحتياط؛ لأنّ المراد من البيان هو الحجّة، وهي تختلف:

فتارة: تكون علماً تفصيليّاً أو إجماليّاً.

---

(١) إضافة يقتضيها السياق.

قلت: هذا إنّما يلزم لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط، وقد علم به بنحو اللِّمّ؛ حيث عُلم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه؛ بحيث ينافيه عدم إيجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعاة، ولو كان بالالتزام ببعض المحتملات، مع صحّة دعوى الإجماع(٢٨٩) على عدم جواز الإهمال في هذا الحال، وأنه مرغوب عنه شرعاً قطعاً[1]، فلا تكون[2] المؤاخذة

وأخرىٰ: أمارة أو أصلاً معتبرين.

وثالثة: إيجاب الاحتياط، كما في الشبهات التحريميّة بعد الفحص عند الأخباري.

ورابعة: احتمال التكليف كما في الشبهة قبل الفحص.

وخامسة: إحراز الاهتمام به، كما في باب الصلاة وفي المقام، فإنّه بنفسه حجّة عند العقل بلا حاجة إلىٰ إيجاب الاحتياط.

وأمّا الإحراز اللِّمّي ـ بناءً علىٰ عدم كونه بياناً ـ فلأنّه لو لم يوجب الاحتياط للزم نقض الغرض؛ حيث تعلّق بحفظ الواقع، فعلىٰ تقدير عدم إيجابه يجري قاعدة القبح، ويفوت الغرض، فيكون العلم بالاهتمام مستلزماً للعلم بالإيجاب علىٰ طريق اللِّم.

(٢٨٩) قوله قدّس سرّه: (مع صحّة دعوىٰ الإجماع . .) إلىٰ آخره.

يعني أنّ الإجماع وثبوت المرغوبيّة المتقدّمين كافيان في البيانيّة أيضاً، فلا يكون المقام مورداً لقاعدة القبح، ولكن قد عرفت سابقاً حالهما.

فتلخّص: أنّ الإهمال غير جائز، لا للإجماع، ولا للزوم الخروج من الدين، ولا للعلم الإجمالي، ولا لإيجاب الاحتياط، بل لإحراز الاهتمام والعلم الإجمالي

---

(١) توجد هنا في بعض النسخ عبارة: (وأمّا مع استكشافه . .)، وقد حذفت في أكثر النسخ، وشُطب عليها في النسخة المصحّحة من قِبَل نجل المصنّف ـ قدّس سرّه ـ لذا لم نثبتها.

(٢) في بعض النسخ: «فلا يكون»، وفي الأكثر كما أثبتناه، وهو الأصحّ.

والعقاب ـحينئذٍـ بلا بيان وبلا برهان، كما حقّقناه في البحث وغيره.

وأما المقدّمة الرابعة: فهي بالنسبة إلىٰ عدم وجوب الاحتياط(٢٩٠)

بالتقريب الذي ذكرنا: أنّه غير مجازفة، فتذكّر.

(٢٩٠) قوله قدّس سرّه: (فهي بالنسبة إلىٰ عدم وجوب الاحتياط. .) إلىٰ آخره.

هذه المقدّمة لها ثلاثة أجزاء، كما تقدّم في المتن، وقد استُدلّ علىٰ الجزء الأوّل ـ وهو بطلان الاحتياط الكلّي ـ بوجوه:

الأوّل: أنّ الاحتياط غير واجب، بل هو مستحبّ إذا لم يوجب إلغاء الحقوق الواجبة.

وفيه: أنّه لو أُريد عدم وجوبه في موارد العلم الإجمالي، ففيه: ما تقرّر في محلّه: من كونه علّة تامّة له، ولا أقلّ من الاقتضاء، وحيث لم يجعل مانع فيكون مؤثّراً.

ولو أُريد في غيرها، ففيه منع الكلّيّة؛ إذ قد يجب إذا كان قبل الفحص أو إذا أُحرز الاهتمام.

الثاني: أنّ وجوب الاحتياط الكلّي لو كان إنّما هو من جهة العلم الإجمالي، وهو غير موجب لوجوب[1] الموافقة، كما عن المحقّق القمي.

وفيه: ما ذكر في الشقّ الأوّل من شقّي سابقه.

الثالث: أنّ الاحتياط موجب لإلغاء الجزم في النيّة.

وفيه ما لا يخفىٰ.

الرابع: الإجماع.

وفيه: أنّه يحتمل كون مدركه إحدىٰ هذه الوجوه أو غيرها ممّا يأتي.

---

(١) في الأصل: «بوجوب»، والصحيح ما أثبتناه.

التامّ بلا كلام، فيما يوجب عسره اختلال النظام، وأمّا فيما لا يوجب، فمحلّ نظر، بل منع؛ لعدم حكومة قاعدة نفي العسر والحرج علىٰ قاعدة

الخامس: لزوم الاختلال.

وفيه: منع واضح.

السادس: لزوم العسر المنفي بالأدلّة القطعيّة.

وقد أُورد عليه بوجوه:

الأوّل: النقض بموارد قام الدليل الخاصّ فيها علىٰ تكليف حرجيّ.

وملخّص الجواب عن ذلك: أنّ النسبة بين دليل التكليف ودليل نفي العسر: إمّا أن تكون التباين، فالمحكّم فيه قواعد التعارض، وإمّا أن يكون الأوّل أخصّ فيقيّد دليل العسر، وإن انعكس انعكس الأمر، وإن كانت أعمّ من وجه فالثاني مقدّم؛ للحكومة علىٰ التحقيق، أو للتوفيق العرفي، أو لغير ذلك.

هذا، مع أنّ مقايسة المقام بذلك المذكور مع الفارق؛ إذ قاعدة الاحتياط أصل عمليّ مورود بمطلق الدليل الاجتهادي الذي من جملة مصاديقه قاعده العسر.

الثاني: وقوع التعارض بين أدلة العسر وبين الأدلّة الناهية عن الظنّ، فتسقطان، ويرجع إلىٰ قاعدة الاحتياط.

وفيه: أنّ الأدلّة الناهية عن العمل[1] بالظنّ بنحو التعبّد ـ علىٰ تقدير تسليم وجودها ـ فليس لها[2] موضوع؛ إذ العمل بالظنّ بالعدم ليس من باب التشريع.

الثالث: أنّ الحكم الموجب للعسر علىٰ أقسام:

الأوّل: أن يكون إمضائيّاً، كما في أدلّة الشروط والنذور والأيمان والعهود

---

(١) العبارة في الأصل هكذا: (أنّ الأدلّة الناهية أيضاً، أمّا الأدلة الناهية عن العمل...).

(٢) في الأصل: «له».

الاحتياط؛ وذلك لما حقّقناه في معنىٰ ما دلّ علىٰ نفي الضرر والعسر:

والإجارات وأمثالها إذا تعلّقت بأمور عسرة.

الثاني: أن يكون ناهياً مع وجود تقصير في البين من نفس المكلّف، كما في المريض المتعمّد للجنابة، أو من غيره من المكلّفين كما في المقام؛ لكون السبب في كون الأحكام الواقعيّة منشأً للحرج هو المكلّف الباعث علىٰ اختفاء الأحكام.

الثالث: الصورة مع عدم تقصير في البين، والمنصرف من أدلّة العسر هو الأخير.

وفيه: منع الانصراف، بل مساقها الامتنان علىٰ العباد القاضي بالعموم في جميع الأقسام.

الرابع: ما ذكره المصنّف ـ قدّس سرّه ـ بقوله: (وأما فيما لا يوجب فمحلّ نظر..) إلىٰ آخره.

وتوضيح المقام: أنّه هل المراد من الحرج في أدلّة نفيه هو الحكم الحرجي، وقد استعمل لفظ الحرج الموضوع للفعل في الحكم مجازاً، أو حذف الحكم، وقام صفته ـ وهي[1] الحرج ـ مقامه؛ بأن يكون بمعنىً حرجيّ حتّىٰ يصحّ وقوعه صفةً للحكم، أو المراد نفس الحرج ادّعاءً كناية عن نفي حكمه؟.

وجهان: ذهب الشيخ إلىٰ الأوّل[2]، والماتن إلىٰ الثاني، وكذا الكلام بعينه في قاعدة الضرر.

وعلىٰ الأوّل تجري قاعدة العسر في المقام؛ لأنّ الحكم الواقعي وإن كان غير حرجيّ بما هو، إلّا أنّه حرجيّ بواسطة لازمه في هذه الحال، وهو وجوب الاحتياط.

ودعوىٰ انصرافه إلىٰ ما كان كذلك بلا واسطة ـ ممنوعة، بخلاف الأوّل؛ لأنّ

---

(١) في الأصل: «وهو»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) فرائد الأصول: ٣١٤/ سطر ١٨ ـ ١٩.

من أنّ التوفيق بين دليلهما ودليل التكليف أو الوضع المتعلّقين بما يعمّهما، هو نفيهما عنهما بلسان نفيهما، فلا يكون له حكومة علىٰ

الأفعال المتعلّق بها الأحكام ليست حرجيّة حتّىٰ تجري القاعدة.

وهذا هو الأقوىٰ عند المصنِّف في تلك القاعدة وقاعدة الضرر.

وممّا ذكرنا ظهر ما في تقريرات من عاصرناه[1] حيث فهم من العبارة: أنّه بناء علىٰ الحكومة، كما هو مذهب الشيخ[2]،وأمّا بناءً علىٰ التوفيق العرفي فلا تكون قاعدة العسر مقدّمة، وقد عرفت أنّ مراده ابتناء ذلك علىٰ أصل الجريان وعدمه، لا علىٰ الحكومة والتوفيق بعد الجريان، كما فهمه، فلا يرد عليه: أنّ ذلك غير مبتنٍ علىٰ الحكومة.

نعم يرد علىٰ المصنّف: أنّ ظاهر أدلّة العسر ما فهمه الشيخ.

نعم ظاهر أدلّة الضرر ما ذكره المصنّف، ولكن ربما يتوهّم جريان القاعدة عليه ـأيضاًـ بوجوه:

الأوّل: أنّ الفعل الواقعي وإن كان لا حرج فيه في نفسه، إلّا أنّه كذلك مع الواسطة؛ لأنّه ملزوم لحكم شرعيّ بحسب الملازمة الشرعيّة، وهو ـأيضاًـ ملزوم لوجوب الاحتياط في حال الانسداد عقلاً، فيكون لازم لازمه حرجيّاً؛ إذ لا إشكال في كون وجوب الاحتياط حرجيّاً، فحينئذٍ يصحّ أن يسند الحرجيّة إلىٰ الملزوم الأوّل، وهو الفعل، فيدلّ القاعدة علىٰ نفيه بماله من الحكم الشرعي، كما لا يخفىٰ.

وفيه: أنّه [لو] كانت الملازمة الأُولىٰ شرعيّةً[3] لما كان يصحّ انتساب الحرج إليه عرفاً، ومن المعلوم كون الخطابات منزّلة علىٰ العرف، بخلاف المعنىٰ الذي

---

(١) فوائد الأُصول: ٣: ٢٥٥.

(٢) فرائد الأُصول: ٣١٥/ سطر ٥.

(٣) العبارة في الأصل: (أنه لمّا كان الملازمة الأُولىٰ شرعيّاً...)، والصحيح ما أثبتناه.

الاحـتـياط العسر إذا كان بحكم العقـل؛ لعـدم العسر في متعلّق

اختاره الشيخ[1] ـ قدّس سرّه ـ فإنّ جعل الحكم لمّا كان ملازماً عقلاً ـ عند الجهل المشـوب بالعلم الإجمالي ـ مع وجوب الاحتياط الحرجي، صحّ انتساب الحرجيّة حقيقةً إليه ولو كان بالواسطة، فافهم.

الثاني: أنّ الفعل الواقعي الموضوع للحكم الواقعي وإن كان غيرحرجيّ، إلاّ أنّ الاحتياط الذي هو فعل من الأفعال حرجيّ، فينفىٰ حكمه وهو وجوبه.

وفيه: أنّـه عقـليّ، والقـاعـدة مسـوقـة لنفي الوجوبات الشرعيّة المعارضة لموضوعاتها بالجعل الشرعي.

الثـالث: أنّ العلم الإجمـالي ليـس علّة تامّـة لوجـوب الاحتياط، بل هو مقتضٍ له، فحينئـذٍ يمكن للشارع جعل المانع بجعلِ حكم ظاهريّ في المورد، فحينئـذٍ يكـون وجوب الاحتياط وجوداً وعدماً بيد الشارع؛ إذ كلّ ما كان قابلاً للتشريع عدماً يكون قابلاً لذلك وجوداً[2]؛ لتساوي القدرة إلىٰ الطرفين، كما قرّر في محلّه، فحينئذٍ لا مانع من شمول القاعدة لوجوب الاحتياط باعتبار كونه حرجيّاً؛ لأنّ حكمه مولويّ شرعيّ بالبيان المذكور.

وفيه: منع كونه مقتضياً، بل علّة تامّة بالنسبة إلىٰ وجوب الاحتياط، مثل كونه كذلك بالنسبة إلىٰ حرمة المخالفة القطعيّة.

ويمكن إثبات الجريان بوجه آخر:

وهو أنّ الحرج وإن كان غير موجود في متعلّق الأحكام الواقعيّة، إلاّ أنّه إذا اشتبهت بين وقائع كثيرة يصير الوقائعُ ـ الملحوظ[3] إتيانها بعد إتيان مقدار من الوقائع

---

(١) فرائد الأصول: ٣١٤/ سطر ١٩.

(٢) العبـارة في الأصـل هكـذا: (إذ كلّ ما كان يكـون قابـلاً لتشريع عدمـاً يكـون قابـلاً ذلك وجوداً...)، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) في الأصل: «الملحوظة»، وفي هامش الأصل: «المخلوطة»، والصحيح ما أثبتناه.

التكليف، وإنّما هو في الجمع بين محتملاته احتياطاً.

الذي يوجب الحرجيّة لما يؤتىٰ بعده ـ حرجيّةً، فحينئذٍ ينفىٰ التكليف في هذه الوقائع البعديّة علىٰ نحو التعليق؛ بمعنىٰ أنّه لو كانت متعلّقة للتكاليف فليست بفعليّة؛ وذلك لعدم العلم بها فيها؛ إذ لعلّها متعلّقة بالوقائع الأوّليّة.

وبعبارة أوضح: أنّ الوقائع البعديّة: إمّا لا تكليف فيها لوجوده فيما قبلها، أو منفيّة لكون متعلّقه حرجيّاً بواسطة ـ إتيان ما قبلها، فحينئذٍ يحكم العقل ـ الحاكم في أمثال تلك المقامات ـ بوجوب إتيان المظنونات أوّلاً؛ حتىٰ يكون مورد العسر هي المشكوكات والموهومات، وينفي التكليف التعليقي فيها، لا بالتخيّر[1] بينه وبين إتيانهما أوّلاً؛ حتىٰ يكون مورد العسر هي المظنونات، فلا ثمرة بين الوجهين من هذه الجهة.

كما أنّه لا ثمرة من جهة شمول ما ذكره لغير الإلزام، دون ما ذكره الشيخ بتوهّم أنّه إذا كان متعلّق الندب ـ مثلاً ـ حرجيّاً يشمله القاعدة بناءً علىٰ مختار المصنّف، بخلاف مختار الشيخ ـ قدّس سرّه ـ فإنّ الندب لا يطلق عليه الحرجيّة بسبب كون متعلّقه حرجيّاً؛ وذلك لأنّ أدلّة القاعدة واردة امتناناً، ولا امتنان في نفي الفعل الحرجي كناية عن نفي أحكامه الغير الإلزاميّة.

نعم ذكر المصنّف ثمرة أُخرىٰ بين الوجهين في باب الضرر، وسيأتي عدم تماميّتها ـ أيضاً ـ إن شاء الله تعالىٰ.

وربما يتوهّم تحقّقها في العلم الإجمالي بالحقوق، فإنّه لا يجري بناءً علىٰ مبنىٰ المصنّف، بخلاف مبنىٰ الشيخ قدّس سرّه.

وفيه: أيضاً منع؛ لأنّه لا جريان بناءً عليه ـ أيضاً ـ من جهة أنّ جريانه منافٍ للامتنان علىٰ صاحب الحقّ وإن كان منّته علىٰ من عليه الحقّ.

---

(١) في الأصل: «بالتنجّز»، والصحيح ما أثبتناه.

نعم، لو كان معنـاه نفي الحكم النـاشئ من قبله العسر ـ كما قيل[٢] ـ لكـانت قاعدة نفيه محكّمة علىٰ قاعدة الاحتياط؛ لأنّ العسر ـحينئذٍـ يكون في قِبَل التكاليف المجهولة، فتكون منفيّة بنفيه.

ولا يخفىٰ أنـه علىٰ هذا لا وجـه لدعـوىٰ استقـلال العقل[٢٩١] بوجـوب الاحتياط في بعض الأطـراف بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها، بل لا بدّ من دعوىٰ وجوبه شرعاً، كما أشرنا إليه في بيان المقدّمة الثالثة، فافهم وتأمّل جيّداً.

---

(٢٩١) قوله قدّس سرّه: (ولا يخفىٰ أنّه علىٰ هذا لا وجه لدعوىٰ استقلال العقل. .) إلىٰ آخره.

هذا ردّ علىٰ الشيخ[٢] ـ قدّس سرّه ـ القائل بتأثير العلم الإجمالي بعد إبطال الاحتياط بلزوم الاختلال أو بلزوم العسر، فإنّه لا وجه له؛ إذ هو مشروط بعدم الترخيص في بعض أطرافه مخيّراً أو معيّناً إذا كان مع العلم، فلا بدّ ـحينئذٍـ في إيجابه الجزئي من دليل آخر، وهي الوجوه الثلاثة المتقدّمة علىٰ مختاره، وخصوص الأخير علىٰ المختار، أو العلم الإجمالي ـأيضاًـ بناءً علىٰ وجه تقدّم.

بقي شيء: وهو أنّه لو ثبت عدم جواز الإهمال بالعلم الإجمالي، وأنّ ورود الترخيص في بعض أطرافه لا يقدح في تأثيره في غيره ـ كما يقول به ـ فلا يستنتج من المقـدّمـات الخمسة حجّيّة الظنّ؛ بحيث يكون العمل في الموارد الخالية عنه علىٰ الأُصول؛ إذ اللازم ـحينئذٍـ تبعيض الاحتياط بمقدار لزوم العسر، فإن ارتفع بتركه في الموهومات فقط فاللازم الاحتياط في المشكوك أيضاً، بل ربما يندفع العسر بتركه

---

(١) القائل هو الشيخ الأعظم ـ قدّس سرّه ـ في فرائده: ٣١٤/ سطر ١٨ حتىٰ آخر الصفحة، وفي رسالة قاعدة نفي الضرر من مكاسبه: ٣٧٢/ سطر ٢٥ ـ ٢٦.

(٢) فرائد الأُصول: ١٢٥.

وأمّا الرجوع إلىٰ الأُصول[٢٩٢]: فبالنسبة إلىٰ الأُصول المثبتة ـ من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف ـ فلا مانع عن إجرائها عقلاً مع حكم العقل وعموم النقل.

في بعض الموهومات، فحينئذٍ يلزم ضمّ المقدار الآخر منه إلىٰ المظنون والمشكوك.

نعم لو فرض عدم الاندفاع إلّا بتركه في السلسلتين معاً لثبت النتيجة المذكورة.

ولو ثبت عدمه[١] بالعلم الإجمالي، ولكن علىٰ النحو الذي ذكرناه سابقاً، أو بالخروج عن الدين، أو بالإجماع، لثبت النتيجة:

أمّا علىٰ الأوّل فظاهر.

وأمّا علىٰ الثاني فلاندفاع هذا المحذور بالعمل بالمظنونات فقط.

وأمّا علىٰ الثالث فلأنّ القدر المتيقّن منه وجوب الاحتياط في الجملة، وهو يتحقّق بالعمل بالمظنونات، ولو ثبت بإحراز الاهتمام، فإن كان ذلك بالنسبة إلىٰ الاحتمال فكذلك؛ لأنّ الاحتمال الأهمّ هو الظنّ دون مقابليه، وإن كان بالنسبة الىٰ المحتمل فلا يثبت الظنّ أبداً، بل اللازم ـحينئذٍـ هو العمل بالاحتياط في التكليف الأهمّ مظنوناً كان أو موهوماً أو مشكوكاً، ولا بأس بتركه في غيره مطلقاً، كما هو واضح.

(٢٩٢) قوله قدّس سرّه: (وأمّا الرجوع إلىٰ الأُصول..) إلىٰ آخره.

وبطلانها هو الجزء الثاني من أجزاء تلك المقدّمة، فنقول: إنّها علىٰ قسمين: مثبت كالاحتياط والاستصحاب المثبت، ونافٍ كالبراءة والاستصحاب النافي والتخيير.

واستدلّ علىٰ بطلان الأوّل من وجهين:

---

(١) أي: عدم جواز الإهمال.

هذا، ولـو قيل بعـدم جريان الاستحصـاب في أطراف العلم الإجمالي؛ لاستلزام شمول دليله لها التناقض في مدلوله؛ بداهة تناقض حرمة النقض في كلّ منها بمقتضىٰ «لا تنقض» لوجوبه في البعض، كما هو قضيّة «ولكن تنقضه بيقين آخر»؛ وذلك لأنه إنّما يلزم فيما إذا كان الشكّ في أطرافه فعليّاً.

أحدهما: مشترك بين قسميه، وهو لزوم الحرج من العمل بالأُصول المثبتة.

وفيه: ما لا يخفىٰ؛ إذ مواردها في الشبهات الحكميّة ـ كما هو محلّ الكلام ـ ليست بحيث يلزم من العمل بها حرج وعسر.

والآخر: مختصّ بالاستصحاب المثبت، وهو لزوم التناقض في دليله الذي هو مزيل بقـوله: «ولكن ينقضه بيقين آخر» لأنّ هذا اليقين مطلق شامل للعلمين: التفصيلي والإجمـالي، فحينئذٍ علىٰ تقدير شمول الصدر يكون مفاد الصدر حرمة النقض في كلّ واحـد من أطـراف العلم، ومفاد الذيل وجوبه في البعض المعلوم الانتقاض ، ولا ريب أنّ السالبة الكلّيّة نقيض للموجبة الجزئية، فلو لم يكن الذيل قرينة فلا أقلّ من المساواة، فيصير الكلام من المجملات الغير المنعقد لها ظهور، فلا يكون دليلاً علىٰ حجّيّة الاستصحاب في موارد العلم الإجمالي.

ويرد عليه:.

أوّلاً: أنّـه لو بُني علىٰ كون العلم بالانتقـاض في بعض الأطـراف موجبـاً للتناقض، للزم عدم جريان الاستصحاب أصلاً؛ للعلم إجمالاً بالانتقاض في بعض ما يجري [على][1] المكلّف في أزمنة عمره.

وثـانياً: منـع لزوم التنـاقض، لا لأنّ اليقين في الذيل منصرف إلىٰ العلم التفصيلي أو القـدر المتيقّن منـه ذلك؛ حتىٰ يمنع الانصراف أو التيقّن؛ بل لأنّ

---

(١) إضافة يقتضيها السياق.

وأمـا إذا لم يكن كذلك، بل لم يكن الشكّ فعلاً إلّا في بعض أطرافه، وكان بعض أطرافه الآخر غير ملتفت إليه فعلاً أصلاً، كما هو حال المجتهد في مقام استنباط الأحكام، كما لا يخفىٰ، فلا يكاد يلزم ذلـك، فإنّ قضيّة «لا تنقض» ليس ـحينئـذٍـ إلّا حرمـة النقض في خصـوص الـطرف المشكـوك، وليس فيه علم بالانتقاض؛ كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له، فافهم.

الظاهر كون اليقين الآخر متعلّقاً بعين ما تعلّق به الشكّ، واليقين الأوّل في مورد العلم الإجمالي، ما لم يحصل يقين تفصيليّ في البين لا يكون مشمولاً للذيل.

نعم لو فرض تعلّق اليقـين الأوّل بحكم إجمالاً، وتعلّق الشكّ به ـأيضاًـ كذلك، ثمّ تعلّق يقين آخر ـأيضاًـ بما تعلّق به اليقين الأوّل، لكان مشمولاً للذيل، كما إذا علم بنجاسة أحد الإناءين، ثمّ شكّ في بقائه يكون مشمولاً للذيل.

وثالثاً: أنّ هذا التناقض في صحيحة زرارة الأُولىٰ فقط؛ لعدم هذا الذيل في غيرها من الأدلّة، فحينئذٍ لو فرض أظهريّته لكانت قرينةً علىٰ سائر الأخبار، ولكنّها ممنوعة، بل غاية الأمر كونه موجباً لإجمال الصدر، فيكون إطلاق سائر الأدلّة محكّماً.

ورابعاً: أنّه علىٰ تقدير تسليم جميع ما ذكر نقول: إنّ الصدر لا يشمل إلّا موارد ابتـلاء المكلّف؛ إذ غيرهـا خارجـة عنـه، كما هو شأن أدلّة جميع الأُصول؛ لانصرافها إلىٰ ما كان فيه أثر عمليّ للمكلّف، ومن المعلوم كون المراد من اليقين في الـذيل هو اليقين في موارد جريان الصدر، لا اليقين بالانتقاض مردّداً بين موارد الصدر وبين غيرها، ومن المعلوم ـأيضاًـ أنّه ليس جميع موارد الأُصول المثبتة محلّ الابتلاء، فيثبت من هذه المقدّمات الثلاث عدم مانعيّة العلم الإجمالي بالانتقاض، وعدم لزوم التناقض في البين؛ إذ المقدار المبتلىٰ به ليس فيه علم إجماليّ، وما فيه علم إجمالي ليس جميعه محلّ الابتلاء.

ومنه قد انقدح: ثبوت حكم العقل وعموم النقل(٢٩٣) بالنسبة إلىٰ الأُصـول النافية أيضاً، وأنه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول

وخامساً: ما أشار إليه المصنّف بقوله: (وذلك لأنّه إنّما يلزم . .) إلىٰ آخره.

وحاصله: أنّ المراد من الشكّ هو الشكّ الفعلي، والصدر غير شامل إلّا له، وأنّ جيمع موارد الأُصول المثبِتة ليست محلّ التفات للمجتهد في آنٍ واحد، وأنّ المراد من اليقين في الذيل هو اليقين الموجود في موارد جريان الصدر، وببركة هذه المقدّمات الثلاث يعلم: أنّ العلم الإجمالي الموجود في المقام لا يكون موجباً للتناقض، كما تقدم تقريره في سابقه.

وفيه: أنّـه يمكن فرض الالتفات للمجتهد في آنٍ واحد إلىٰ مقدار يحصل العلم الإجمالي بالانتقاض فيه، كما إذا سطر جميع موارد الأُصول المثبتة في صحيفة ناظراً إليها أو مقداراً منها؛ بحيث علم إجمالاً بالانتقاض، فلا يتمّ دعوىٰ الكلّيّة، ولعلّ أمره بالفهم إشارة إليه.

ثمّ إنّ هنا أجوبة ثلاثة أُخرىٰ ذكرها المصنّف في الحاشية[1] ضعيفة، سيأتي التعرّض لها في باب الاستصحاب إن شاء الله تعالىٰ.

(٢٩٣) قولـه قدّس سرّه: (ومنـه قد انقـدح ثبـوت حكم العقـل وعموم النقل . .) إلىٰ آخره.

واستدلّ علىٰ بطلان النافية من الأُصول بوجهين أيضاً:

أحـدهما: لزوم التناقض في الدليل الراجع إلىٰ مقام المقتضي، وهو مختصّ بالشرعيّة منها، كالبراءة النقليّة والاستصحاب النافي، ولا يجري ذلك في العقليّة منها كالبراءة العقليّة والتخيير، كما هو واضح.

وقد علم جوابه ممّا سبق، فلا نطيل بالإعادة.

---

(١) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ٨١ ـ ٨٢.

الدليل لها، لو لم يكن هناك مانع ـ عقلاً أو شرعاً ـ من إجرائها، ولا مانع كذلك لو كانت موارد الأُصول المثبتة ـ بضميمة ما علم تفصيلاً،

نعم لا يجري الثالث في دليل البراءة؛ للزوم التناقض في جميع أدلّة البراءة النقليّة.

والآخر يعمّ جميع الأُصول النافية، إلّا أنّه راجع إلىٰ إحداث المانع بالنسبة إلىٰ الشرعيّة، ومنع المقتضي بالنسبة إلىٰ العقليّة، وهو لزوم المخالفة العمليّة القطعيّة، وهي مانعة عقلاً عن جريان الأُولىٰ بعد شمول دليلها لموارد العلم الإجمالي، وقادحة في مقام الاقتضاء بالنسبة إلىٰ الثانية؛ لكون العلم بياناً، فلا يجري البراءة عقلاً، ومرجّحاً فلا يجري التخيير[1].

وقوله: (وإنّه لا يلزم محذور لزوم التناقض) إشارة إلىٰ دفع الوجه الأوّل.

وقوله: (لا مانع كذلك) إشارة إلىٰ دفع الثاني.

ولكن قد عرفت أنّ مانعيّة الوجه الثاني بالنسبة إلىٰ الشرعيّة، وأمّا في العقليّة فهو قادح في الاقتضاء.

وحاصل دفعه للوجه الثاني: أنّ المانع من جريان الأُصول النافيةهو العلم الكبير بالتكاليف[2] الواقعيّة بين المشتبهات، وهو ليس كذلك، لا عقلاً؛ لوجود الترخيص في أطرافه المانع عن تنجيزه المانع عن جريان الأُصول النافية عقلاً، ولا شرعاً؛ لأنّ المانع هو أحد الوجوه الثلاثةالمتقدّمة: من لزوم الخروج عن الدين، والإجماع، وإيجاب الاحتياط المحرز باحراز الاهتمام، وجريان تلك الوجوه موقوف علىٰ أمرين: عدم انحلال الإجمالي الكبير؛ بأن لا يكون موارد الأُصول المثبتة ـ بضميمة المعلوم التفصيلي الوجداني أو التنزيلي ـ بمقدار المعلوم بالإجمال، وكون القدر الزائد

---

(١) في الأصل: «التخيّر».

(٢) في الأصل: «بالتكليف».

أو نهض عليه علميّ ـ بمقدار المعلوم إجمالاً، بل بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط، وإن لم يكن بذاك المقدار، ومن الواضح أنه يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال.

بمقدار يستكشف فيه إيجاب الاحتياط شرعاً بواسطة الوجوه الثلاثة، ومن المعلوم انتفاء كلا الأمرين؛ لأنّ الظاهر كون ماثبت بالأُمور الثلاثة بقدر المعلوم بالإجمال، فكيف يستكشف وجوب الاحتياط ببركة الوجوه الثلاثة المانعة شرعاً عن جريان النافيات من الأُصول؟! وعلىٰ تقديرالعدم لا يكون الزائد بحيث يجري الوجوه الثلاثة.

فظهر أنّه لا بطلان لهذا الجزء، بل الأُصول جارية مطلقاً نافية أومثبتة.

نعم لو اجتمع الأمران المتقدّمان لكان خصوصُ الأُولىٰ باطلة، دون الثانية، فحينئذٍ اللازم التبعيض في الاحتياط في موارد الأُصول النافية؛ بأن يقال: إنّ مواردها: إمّا مظنون التكليف أو مشكوكه أو موهومه، وقضيّة العلم الإجمالي الكبير هو الاحتياط في جميعها، ولكنه مستلزم للعسر، فحينئذٍ إذا اندفع العسر بتركه في الأخير فهو، وإلّا فيتعدّىٰ إلىٰ المشكوك، ويعمل بالاحتياط في المظنون فقط.

وأمّا موارد الأُصول المثبتة فهي ليست مورداً للاحتياط الجائي من قِبَل العلم الكبير؛ لعدم انسداد باب العلم والعلمي فيه؛ لكونها مقطوع الحجّيّة كما تقدّم.

وما ذكره الشيخ[1] من تبعيض الاحتياط في مطلق محتمل التكليف ولو كان من موارد الأُصول المثبتة ـ لا وجه له، وهذا حاصل مرامه في هذا المقام.

أقول: يرد عليه:

أوّلاً: أنّ المستدلّ علىٰ بطلان الأُصول النافية بلزوم المخالفة القطعيّة هو الشيخ، وظاهره دعوىٰ العلم بالمخالفة في خصوص مواردها، لا دعوىٰ مانعيّة

---

(١) فرائد الأُصول: ١٢٦/ سطر ٢٣ ـ ٢٥.

وقد ظهر بذلك: أنّ العلم الإجمالي بالتكاليف ربما ينحلّ ببركة جريان الأصول المثبتة وتلك الضميمة، فلا موجب -حينئذٍ- للاحتياط

المخالفة المعلومة من قبل العلم الكبير، فلا يرد عليه ما ذكره من دعوى انحلال العلم الكبير، أو كون الزائد بمقدار لا يستكشف وجوب الاحتياط.

وثانياً: منع الانحلال؛ لأنّ الأُصول المثبتة في الشبهات الحكميّة قليلة جدّاً.

وثالثاً: منع كون الزائد على تقدير تسليم عدم الانحلال بمقدار لايجري فيه الوجوه الثلاثة المثبتة لوجوب الاحتياط، بل الزائد كثير تجري فيه تلك الوجوه، لما عرفت من قلّة المثبت من الأُصول في محلّ النزاع.

ورابعاً: أنّ الشيخ جعل التبعيض في مطلق المحتمل؛ لعدم جريان المثبتة -أيضاً- عنده كما تقدّم سابقاً، وهذا ليس إشكالاً بعد تسليم مبناه.

والأولىٰ أن يورد عليه فيما ادّعاه من بطلان الأُصول النافية بالعلم الإجمالي بالتكليف في خصوص مواردها:

أوّلاً: بأنّ مطلق العلم الإجمالي بالمخالفة لو كان مانعاً من جريان النافيات لم يجرِ أصل نافٍ أبداً؛ للعلم الإجمالي بالمخالفة في الأُصول النافية في تمام العمر.

وثانياً: بأنّ جميع مواردها ليست محلّ الابتلاء.

وثالثاً: بأنّ التكليف بين الجميع ليس محلّ الالتفات.

ورابعاً: بأنّ هذا العلم قد جاء في أطرافه الترخيص من قِبَل قاعدة العسر، فلا يكون مانعاً من جريان الأُصول النافية في غير المرخّص فيه.

اللّهم إلّا أن يُدّعىٰ المخالفة الكثيرة علىٰ نحو يستكشف وجوب الاحتياط شرعاً بالوجوه الثلاثة المتقدّمة.

وفيما ادّعاه[1] من التبعيض في محتمل التكليف مطلقاً بعد تسليم مبناه من

---

(١) أي: «وأن يورد عليه فيما ادّعاه..» عطفاً علىٰ قوله: (والأولىٰ أن يورد عليه فيما ادّعاه من بطلان الأُصول النافية...).

عقلاً ولا شرعاً أصلاً، كما لا يخفىٰ.

بطلان الأُصول طرّاً: بأنّه ـ قدّس سرّه ـ صرّح: بأنّ المظنون حجّيّة الأُصول وإن كان بعض أدلّة البطلان ـ وهولزوم العسر في المثبت، ولزوم المخالفة العمليّة في النافي ـ كما يرفع القطع فكذلك يرفع الظنّ، كما لا يخفىٰ.

فحينئذٍ اللازم التبعيض بنحوٍ آخر في محتمل التكليف: بأن يقسم المظنون التكليف الواقعي إلىٰ قسمين:

أحدهما: إلىٰ ما كان فيه أصل مثبت، فحينئذٍ يكون كلا التكليفين مظنونين، وهذا أولىٰ بالاحتياط من جميع الصُور الآتية.

والآخر: ما كان أصل نافٍ فيه، وهو يكون من قبيل[1] المشكوك بعد تزاحم الظنّين إذا كانا متساويين، وإلّا يكون من قبيل مظنون التكليف أو مظنون العدم.

وموهوم التكليف إلىٰ قسمين:

ما كان مع أصلٍ نافٍ، وهو مظنون العدم بقول مطلق، وهو أولىٰ بترك الاحتياط مع جميع الصُور.

وما كان مع أصل مثبت، وهو من قبيل المشكوك إذا كانا متساويين، وإلّا يكون مظنون التكليف أو مظنون العدم.

والمشكوك أيضاً إلىٰ قسمين:

ما كان مع أصلٍ مثبت، فيكون مظنون التكليف الظاهري، وهو أولىٰ بالاحتياط بعد القسم الأوّل.

وما كان مع أصلٍ نافٍ فيكون مظنون العدم، وهو أولىٰ بتركه بعد القسم الذي قلنا: إنّه أولىٰ به من الجميع.

وهذه عشرة أقسام يكون بعض أقسامها مختلفة[2] مع بعض في الأولويّة

---

(١) في الأصل: «قبل».

(٢) كذا في الأصل، والأصحّ: (يكون بعضها مختلفاً... ومتّحداً..).

كما ظهر: أنه لو لم ينحلّ بذلك، كان خصوص موارد الأُصول النافية مطلقاً ـ ولو من مظنونات عدم[1] التكليف[٢٩٤] محلّاً للاحتياط فعلاً، ويرفع اليد عنه فيها كلّاً أو بعضاً، بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر ـ علىٰ ما عرفت ـ لا محتملات التكليف مطلقاً.

وأمّا الرجوع إلىٰ فتوىٰ العالم[٢٩٥] فلا يكاد يجوز؛ ضرورة أنه لا

بالاحتياط وعدمه، ومتّحدة فيها مع البعض الآخر.

وقد تبيّن من جميع ما ذكرنا أنّ الأُصول المثبتة لا دليل علىٰ بطلانها، وأنّ النافية باطلة؛ لما عرفت سابقاً: من إحراز وجوب الاحتياط بإحراز الاهتمام، وإن كان سائر الوجوه ـ من العلم الإجمالي الكبير، أو الصغير الموجود في خصوص موارد النافيات، أو الإجماع، أو لزوم الخروج من الدين ـ مخدوشة، كما تقدّم سابقاً بيانه، وأنّ التبعيض في موارد الأُصول النافية.

(٢٩٤) قوله قدّس سرّه: (ولو من مظنونات عدم التكليف..) إلىٰ آخره.

الظاهر أنه سهو من القلم، والأولىٰ بدله أن يقال: ولو من موهومات التكليف؛ لأنّها أولىٰ بالذكر والوصليّة.

(٢٩٥) قوله قدّس سرّه: (وأما الرجوع إلىٰ فتوىٰ العالم..) إلىٰ آخره.

الراجع إلىٰ الغير: إمّا أن لا يكون له قوة استنباط، أو يكون ولكن لم يستنبط فعلاً اختياراً، أو لعدم التمكّن لفقد أحد أسباب الاستنباط الفعلي في زمان العمل، أو استنبط علىٰ وجه خالف الغير الذي يراد الرجوع إليه.

وعلىٰ التقادير: إمّا أن لا يعلم خطأه فيما اعتقده، وأنّه حاصل من مدرك باطل تفصيلاً أو إجمالاً، أو يعلم بذلك بأحد الوجهين، ولا يحتمل صحّة مدركه.

فهذه ثمانية أقسام، ولا إشكال في جواز الرجوع في القسم الأوّل بحسب

---

(١) في بعض النسخ: «مظنونات التكليف»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

يجوز إلّا للجاهل، لا للفاضل الذي يرىٰ خطأ من يدّعي انفتاح باب العلم أو العلمي، فهل يكون رجوعه إليه بنظره إلّا من قبيل رجوع الفاضل إلىٰ الجاهل؟!

وأما المقدّمة الخامسة: فلاستقلال العقل بها، وأنه لا يجوز التنزّل ـ بعد عدم التمكّن من الإطاعة العلميّة أو عدم وجوبها ـ إلّا إلىٰ الإطاعة الظنّيّة، دون الشكّيّة أو الوهميّة؛ لبداهة مرجوحيّتهما[1] بالإضافة إليها، وقبح ترجيح المرجوح علىٰ الراجح.

لكنّك عرفت عدم وصول النوبة(٢٩٦) إلىٰ الإطاعة الاحتماليّة، مع دوران الأمر بين الظنّيّة والشكّيّة أو الوهميّة؛ من جهة ما أوردناه علىٰ المقدّمة الأُولىٰ: من انحلال العلم الإجمالي بما في أخبار الكتب المعتبرة،

الأدلّة العقليّة والنقليّة، ولا في العدم في الصّور الأربعة التي علم الخطأ فيها، [لا] سيّما الأخير منها؛ لكونه من رجوع العالم إلىٰ الجاهل، فلا تشمله أدلّة الرجوع للجاهل[2] إلىٰ العالم، والمقام من قبيل الأخير.

وأمّا الثلاثة الأُخر فلا إشكال ظاهراً، بل ولا خلاف في عدم الجواز في الأُولىٰ منها، وفي الثانية إشكال؛ لإمكان دعوىٰ الانصراف في أدلّته، وأشكل منه الصورة الثالثة، والأقوىٰ العدم في جميع هذه الثلاثة.

(٢٩٦) قوله قدّس سرّه: **(لكنّك عرفت عدم وصول النوبة..)** إلىٰ آخره.

قد عرفت عدم تماميّة الأُولىٰ والثانية والرابعة، وأنّ التامّ من[3] المقدّمات الثالثة والخامسة، فلا وجه ـ حينئذٍ ـ لتعرّضه لعدمها في الأُولىٰ والرابعة، دون الثانية.

---

(١) في إحدىٰ النسخ: «مرجوحيّتها»، والصحيح ما أثبتناه ممّا عليه باقي النسخ.

(٢) كذا، والأصحّ: (أدلّة رجوع الجاهل إلىٰ العالم).

(٣) في الأصل: «في».

وقضيّته[1] الاحتياط بالالتزام[2] عملاً بما فيها من التكاليف، ولا بأس به حيث لا يلزم منه عسر، فضلاً عمّا يوجب اختلال النظام.

وما أوردنا علىٰ المقدّمة الرابعة: من جواز الرجوع إلىٰ الأُصول مطلقاً، ولو كانت نافية؛ لوجود المقتضي وفقد المانع عنه، لو كان التكليف في موارد الأُصول المثبتة وما علم منه تفصيلاً، أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالإجمال(٢٩٧)، وإلّا فإلىٰ الأُصول المثبتة وحدها، وحينئذٍ كان خصوص موارد الأُصول النافية محلّاً لحكومة العقل، وترجيح مظنونات التكليف فيها علىٰ غيرها، ولو بعد استكشاف وجوب الاحتياط في الجملة شرعاً، بعد عدم وجوب الاحتياط التامّ شرعاً أو عقلاً، علىٰ ما عرفت تفصيله.

هذا هو التحقيق علىٰ ما يساعد عليه النظر الدقيق، فافهم وتدبّر جيّداً.

---

(٢٩٧) قوله قدّس سرّه: (لو كان التكليف في موارد الأُصول المثبتة وما علم منه تفصيلاً أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالإجمال..) إلىٰ آخره.

أو كان الزائد عنه بمقدار لا يستكشف منه[3] وجوب الاحتياط وتركه؛ لوضوحه ممّا سبق.

---

(١) في بعض النسخ: «وقضيّة»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٢) في كثير من النسخ: «بالإلزام»، وفي الأكثر كما أثبتناه، وهو الأصحّ.

(٣) في الأصل: «فيه».

فصل

هل قضيّة المقدّمات علىٰ تقدير سلامتها هي حجّيّة الظنّ بالواقع، أو بالطريق، أو بهما؟ أقوال.

والتحقيق أن يقال(٢٩٨): إنّه لا شبهة في أنّ همّ العقل في كلّ

---

(٢٩٨) قوله قدّس سرّه: (والتحقيق أن يقال. .) إلىٰ آخره.

وتحقيق المقام يقتضي رسم مقدّمات:

الأُولىٰ: أنّ الظنّ ليس حجّةً في ذاته، بل يحتاج فيها إلىٰ جعل أو طروّ حالةٍ مُلجئةٍ إلىٰ العمل به عقلاً.

الثانية: هل يكون همّ العقل تحصيل الأمن من العقوبة، أو تحصيل المصالح و[درء][1] المفاسد الكامنة في متعلّقات الأحكام، أو كلاهما؟

والتحقيق: هو الأوّل من غير فرق بين حالي الانفتاح والانسداد؛ لأنّ المصالح والمفاسد لو كانتا نوعيّتين[2] فواضح أنّه ليس الأُولىٰ واجبة التحصيل، والثانية واجبة الدفع، وأمّا لو كانتا شخصيّتين فإنّما هو فيما لم يكن غرض في البين، وسعة النفس مطلوبة لها أهمّ عندها من تحصيلها ودفعها[3].

والثالثة: أنّ اليقين[4] المؤمِّن من العقوبة بيد العقل ليس للشارع تصرّف فيه، مثل استحقاق العقوبة والمثوبة.

---

(١) إضافة يقتضيها السياق.

(٢) في الأصل: «لو كانا نوعيّين».

(٣) كذا، والأقوم في العبارة هكذا: (والسعة مطلوبة للنفس، وهي أهمّ عندها من تحصيل المنافع ودفع المفاسد).

(٤) في الأصل: «يقين»، والصحيح ما أثبتناه.

حال، إنّما هو تحصيل الأمن من تبعة التكاليف المعلومة؛ من العقوبة علىٰ مخالفتها، كما لا شبهة في استقلاله في تعيين ما هو المؤمِّن منها، وفي أنّ كلّما كان القطع به مؤمِّناً في حال الانفتاح، كان الظنّ به مؤمِّناً حال

الرابعة: أنّه من البديهي أنّ كلّ ما كان القطع به مؤمِّناً حال الانفتاح كان الظنّ به مؤمِّناً حال الانسداد.

الخامسة: أنّ المؤمِّن في حال الانفتاح، هو الأعم من القطع بالطريق والقطع بالواقع بما هو واقع، لا خصوص الأوّل، ولا خصوص الثاني.

نعم المبرئ يكون هو الواقع دائماً، ولذا لو أتىٰ الإنسان به يكون فارغ الذمة من التكليف مطلقاً، غاية الأمر في صورة عدم العلم يكون العقل حاكماً بوجوب الإعادة من باب دفع العقوبة المحتملة، بخلاف الطريق، فإنّه ليس بمبرئ مطلقاً، أمّا في صورة الإصابة؛ فلأنّ المبرئ هو ذو الطريق، وأمّا في صورة المخالفة؛ فلأنّه لا إبراء، إلّا أنّه كان عذراً ما دام لم ينكشف الخلاف، وإذا علم الخطأ يكون محكوماً بالإعادة.

نعم لو كان طريقاً[1] علىٰ وجه الموضوعيّة لكان مُبرئاً؛ لأنّه واقع ثانويّ.

إذا عرفت هذه المقدّمات فاعلم: أنّ القائل بكون النتيجة خصوص الظنّ بالواقع، اعتمد في عمدة دليله علىٰ عدم تماميّة المقدّمة الأُولىٰ في الظنّ بالطريق، وأنّه لا إلجاء في العمل به؛ لأنّه المُلجئ هي مقدّمات الانسداد القاضية بحجّيّة الظنّ، وهي إمّا أن تجري في خصوص الأُصول ـ كما جرت في الفروع ـ أو في كليهما، أو في خصوص الفروع.

والأوّل: باطل؛ لعدم انسداد باب العلم في غالب الأُصول.

والثاني: غير مُجدٍ؛ لأنّ نتيجة دليل الانسداد ليست كلّيّة، فلابّد في إثبات

---

(١) في الأصل: «طريقيّاً»، والاستظهار الذي أثبتناه من هامش الأصل هو الصحيح.

الانسداد جزماً، وأنّ المؤمِّن في حال الانفتاح، هو القطع بإتيان المكلّف به الـواقعي بما هو كذلـك، لا بما هو معلوم ومؤدّىٰ الـطريق ومتعلّق العلم، وهو طريق شرعاً وعقلاً، أو بإتيانه الجعلي؛ وذلك لأنّ العقل قد استقلّ بأنّ الإتيان بالمكلّف به الحقيقي بما هو هو ـ لا بما هو مؤدّىٰ الطريق ـ مبرئٌ للذمّة قطعاً.

العموم للظنّ الأُصولي: إمّا من إجماع، أو عدم ترجيح لبعض الظنون، ولا إجماع علىٰ التسوية بين الظنّين، بل الشهرة علىٰ عدم حجّيّة الظنّ الأُصولي، والترجيح موجود؛ لأهمّيّة المسألة الأُصوليّة بواسطة ترتّب مسائل كثيرة عليها، فيمكن أن يكون الظنّ الفرعي حجّة دونه.

والثالث: لا يثبت الإلجاء إلّا في معقده، وهو الفروع دون الأُصول.

وفيه: أنّا نختار الأخير، ولكن نقول: إنّه كما يكون مُلجئاً إلىٰ العمل بالظن في الفروع يكون مُلجئاً إليه في الأُصول أيضاً؛ لأنّ همّة العقل ـ كما عرفت في المقدّمة الثانية ـ تحصيل الأمن من العقوبة، لا تحصيل المصالح ودفع المفاسد، ومن المعلوم كون كلا القطعين[1] متساويين في التأمين، ويكون الظنّان قائمين مقامهما بضميمة المقدّمات الثلاثة الأُخر.

نعم لو كان همّته تحصيل المصالح ودفع المفاسد لم يكن في حال الانفتاح إلّا القـطع بالواقع؛ لأنّ القطع بالطريق ليس موجباً للقطع بإدراك الأمرين، ويكون المتّبع حال الانسداد ـ أيضاً ـ هو الظنّ بالواقع، ولكنه ليس كذلك حسب بياننا في المقدّمة الثانية.

وأمّا دليله الآخر فغير قابل للذكر، ومَن أراد فليراجع الرسالة.

والقائل بخصوص الظنّ بالطريق قال به من جهة منع المقدّمة الأخيرة؛ زعماً

---

(١) في الأصل: «القطعيّين».

كيف؟! وقد عرفت أنّ القطع بنفسه(٢٩٩) طريق، لا يكاد تناله يد الجعل إحداثاً وإمضاءً، إثباتاً ونفياً، ولا يخفىٰ أنّ قضيّة ذلك هو التنزّل إلى الظنّ بكلّ واحد من الواقع والطريق.

منه أنّ المؤمّن في حال الانفتاح هو القطع بالطريق:

إمّا للعلم الإجمالي بنصب طرق وافية مع العلم الإجمالي بتكاليف واقعيّة، فالمكلّف به علىٰ تقدير الانفتاح هو مؤدّىٰ الطريق؛ لأنّه لازم النصب، وإذا انسدّ يكون المؤمِّن هو الظنّ بالطريق المنصوب.

وإمّا لأنّ القطع بالواقع عند الانفتاح مؤمّن لا بما هو واقع، بل بما هو إتيان لمؤدّىٰ طريق مجعول طريقاً، فيكون المؤمِّن دائماً هو القطع بالطريق المجعول، لا القطع بالواقع بما هو واقع، وإذا انسدّ باب العلم فاللازم تحصيل الظنّ بالطريق، وهو يحصل بالظنّ بالحجّيّة، لا الظنّ بالواقع؛ لأنّه لا ظنّ ـ حينئذٍ ـ بالحجّيّة، كما هو واضح، والأوّل طريق «الفصول»(١)، والثاني طريق أخيه البارع(٢) علىٰ ما فهمه الأُستاذ من كلامه، وإمّا لأنّ القطع بالواقع ليس فيه تأمين، ولكنّه يُكتفىٰ به لكونه قطعاً علىٰ ما فهمناه من كلامه.

وإذ يأتي فساد جميع تلك الوجوه فالحقّ هو التعميم؛ لما عرفت من المقدّمات الخمسة، فافهم واغتنم.

(٢٩٩) قوله قدّس سرّه: (**كيف وقد عرفت أنّ القطع بنفسه..**) إلىٰ آخره.

هذا إشارة إلىٰ ردّ دليل صاحب الحاشية(٣)، وسيأتي توضيحه إن شاء الله تعالىٰ.

---

(١) الفصول الغرويّة: ٢٧٧/ سطر ٣٣ ـ ٤٠.

(٢) هداية المسترشدين: ٣٩١/ سطر ١٩ ـ ٢٣.

(٣) تقدّم تخريجه آنفاً.

ولا منشأ لتوهّم الاختصاص بالظنّ بالواقع، إلّا توهمّ أنه قضيّة اختصاص المقدّمات بالفروع؛ لعدم انسداد باب العلم في الأُصول، وعدم إلجاء في التنزّل إلىٰ الظنّ فيها، والغفلة عن أنّ جريانها في الفروع، موجب لكفاية الظنّ بالطريق في مقام يحصل الأمن من عقوبة التكاليف، وإن كان باب العلم في غالب الأُصول مفتوحاً؛ وذلك لعدم التفاوت في نظر العقل في ذلك بين الظنّين، كما أنّ منشأ توهّم الاختصاص بالظنّ بالطريق وجهان:

أحدهما: ما أفاده بعض الفحول[1]، وتبعه في الفصول[2]، قال فيها:

إنّا كما نقطع بأنّا مكلّفون ـ في زماننا هذا ـ تكليفاً فعليّاً بأحكام فرعيّة كثيرة، لا سبيل لنا ـ بحكم العيان وشهادة الوجدان ـ إلىٰ تحصيل كثير منها بالقطع، ولا بطريق معيّن يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه، أو قيام طريقه مقام القطع ولو عند تعذّره[٣٠٠]، كذلك نقطع بأنّ الشارع قد جعل لنا إلىٰ تلك الأحكام طريقاً مخصوصاً، وكلّفنا

---

(٣٠٠) قوله قدّس سرّه: (ولو عند تعذّره..) إلىٰ آخره.

لأنّ جعل الطريق: تارة يكون مطلقاً، وأُخرىٰ مشروطاً بتعذّر العلم بذي الطريق، ومراده انتفاء الطريق وطريق الطريق بكلا قسميهما.

---

(١) هو العلّامة المحقّق الشيخ أسد الله الشوشتري في كشف القناع عن وجوه حجّيّة الإجماع: ٤٦٠، وذكر ذلك ـ مع تبعيّة غير واحد من المتأخرين له ـ في بحر الفوائد: ٢٠٦/ سطر ٤ ـ ٨، كما ذكر ذلك منتهىٰ الدراية ٤: ٦١٩.

(٢) الفصول: ٢٧٧/ ٣٣ ـ ٤٠.

تكليفاً فعليّاً بالعمل بمؤدّىٰ طرق مخصوصة، وحيث إنه لا سبيل غالباً إلىٰ تعيينها بالقطع، ولا بطريق يقطع من السمع بقيامه بالخصوص، أو قيام طريقه كذلك مقام القطع ولو بعد تعذّره(٣٠١)، فلا ريب أنّ الوظيفة في مثل ذلك(٣٠٢) بحكم العقل - إنّما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق إلىٰ الظنّ الفعلي الذي لا دليل علىٰ عدم(١) حجّيّته؛ لأنّه أقرب إلىٰ العلم وإلىٰ إصابة الواقع(٣٠٣) ممّا عداه.

وفيه أولاً: - بعد تسليم(٣٠٤) العلم بنصب طرق خاصّة، باقية فيما بأيدينا من الطرق الغير العلميّة، وعدم وجود المتيقّن بينها أصلاً - أنّ

---

(٣٠١) **قوله قدّس سرّه: (ولو بعد تعذّره).**

قد تقدّم شرحه في سابقه.

(٣٠٢) **قوله قدّس سرّه: (فلا ريب أنّ الوظيفة في مثل ذلك..) إلىٰ آخره.**

يعني أنّ نتجة العلمين الإجماليّين هو العلم بالظنّ بالطريق؛ لانقلاب التكليف بمؤدّىٰ الطريق، فيكون المؤمّن في حال الانسداد هو الظنّ بهما.

(٣٠٣) **قوله قدّس سرّه: (لأنّه أقرب إلىٰ العلم وإلىٰ إصابة الواقع..) إلىٰ آخره.**

أي إلىٰ الواقع المطلوب، وهو الواقع القائم عليه الطريق بمقتضىٰ العلمين، وإلاّ فهو ليس أقرب إلىٰ الواقع الأوّلي من الظنّ بالواقع، بل الأمر بالعكس.

(٣٠٤) **قوله قدّس سرّه: (وفيه: أولاً بعد تسليم..) إلىٰ آخره.**

قد أجاب عنه بأمور:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: (بنصب طرقٍ خاصّة).

---

(١) لم ترد هده الكلمة «عدم» في كثير من النسخ، والصواب إثباتها كما في «الفصول» وفي نسخ أخرىٰ للكفاية معتمدة.

قضيّة ذلك هو الاحتياط في أطراف هذه الطرق المعلومة بالإجمال، لا تعيينها بالظنّ.

لا يقال[١]: الفرض هو عدم وجوب الاحتياط، بل عدم جوازه.

وحاصله: منع العلم بالنصب؛ لاحتمال الإيكال إلىٰ طريقة العقلاء العاملين بالعلم، ثمّ الاطمئنان، ثمّ الظنّ، ثمّ الاحتمال إذا لم ينصب[٢] [عليه][٣] طريق خاصّ.

الثاني: ما أشار إليه بقوله[٤]: (باقية).

وحاصله: أنّه يحتمل كون المنصوب صنفاً من الأمارات غير باقٍ في هذا الزمان، كأن يكون المنصوب هو الخبر المفيد للاطمئنان الفعلي مع كون راوية عادلاً إماميّاً مزكّىً رواته بعدلين، أو قطع بعدالته وجداناً، ولا ريب[٥] في عدم كفاية ذلك القسم في هذا الزمان بمعظم الفقه، مع كونه كثيراً في الصدر الأوّل.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: (وعدم وجود القدر المتيقّن..) إلىٰ آخره.

وحاصله: دعوىٰ القطع بالملازمة بين حجّيّة شيء وحجّيّة بعض تلك الطرق المحتملة، وهو الخبر بالنسبة إلىٰ سائر الطرق، فحينئذٍ إذا حصل العلم الإجمالي بنصب طرق يثبت اللازم، وهو حجّيّة الخبر؛ لأنّ الدليل علىٰ أحد المتلازمين دليل علىٰ الآخر، فالمرجع ـ حينئذٍ ـ هو العمل به وإجراء أصالة عدم الحجّيّة في غيره.

نعم لو لم يكن علم بالملازمة المذكورة لم يُفد العلم المذكور، بل اللازم ـ حينئذٍ ـ

---

(١) أورد هذا الإشكال ولم يُجب عنه في فرائد الأُصول: ١٣٢ / ٧ ـ ٨.

(٢) هاتان الكلمتان غير واضحتين في الأصل، فاثبتناهما استظهاراً.

(٣) إضافة يقتضيها السياق.

(٤) الكلمتان في الأصل غير واضحتين، فأثبتناهما استظهاراً.

(٥) الكلمتان في الأصل غير واضحتين، فأثبتناهما استظهاراً

لأنّ الفرض إنّما هو عدم وجوب الاحتياط التامّ(٣٠٥) في أطراف الأحكام، ممّا يوجب العسر المخلّ بالنظام، لا الاحتياط في خصوص ما بأيدينا من الطرق.

فإنّ قضيّة هذا الاحتياط(٣٠٦) هو جواز رفع اليد عنه في غير

تردّد الأمر بين كلّ واحد من الأصناف وبين الجميع.

الرابع: ما أشار إليه بقوله: (إنّ قضيّة ذلك..) إلىٰ آخره، ولا حاجة إلىٰ بيانه.

(٣٠٥) قوله قدّس سرّه: (لأنّ الفرض إنّما هو عدم وجوب الاحتياط التامّ..) إلىٰ آخره.

وتوضيحه: أنّ الدليل علىٰ بطلان الاحتياط في أطراف العلم الكبير: إمّا عدم تنجيز العلم الإجمالي، كما قال به المحقّق القمي، وقد سبق بطلانه، أو أنّ الاحتياط مخالف للاحتياط من جهة الإخلال بالتميز، وقد عرفت بطلانه أيضاً، أو الإجماع وقد عرفت بطلانه، أو الاختلال وقد عرفت أنّه غير لازم في العلم الكبير، فضلاً عن هذا العلم، أو لزوم العسر وهو غير لازم في المقام؛ لخروج موارد سبعة عن هذا الاحتياط، مع دخوله في الاحتياط الكبير، وكيف يلزم ـ حينئذٍ ـ العسر من العمل به في أطراف الطرق.

ومنه ظهر: أنّ الأولىٰ للمصنّف عدم توصيف العسر بكونه مخلّاً بالنظام؛ لأنّه لا يلزم في الكبير، فضلاً عن الصغير، بل الغرض في المقام هو إثبات العسر في الأوّل، دون الثاني.

(٣٠٦) قوله قدّس سرّه: (فإنّ قضيّة هذا الاحتياط..) إلىٰ آخره.

هذا شروع في ذكر الموارد السبعة(١):

---

(١) في الأصل: «موارد السبعة».

مواردها، والرجوع إلىٰ الأصل فيها ولو كان نافياً للتكاليف، وكذا فيما إذا نهض الكـلّ علىٰ نفيه، وكـذا فيما إذا تعـارض فردان من بعض

الأوّل: الموارد الخالية عن الطرق بالمرّة مع عدم أصل مثبت في البين، سواء كان مظنون التكليف أو مشكوكه أو موهومه، فإنّها طُرّاً مورد الاحتياط في العلم[1] الكبير، دون المقام.

الثاني: ما قام من كلّ طائفة من أطراف العلم واحد أو أزيد علىٰ نفي التكليف؛ من غير فرق بين وجود أصل مثبت أو نافٍ بقيام حجّة قطعيّة علىٰ النفي، وهذا هو المراد من قوله: (وكذا فيما نهض الكلّ علىٰ نفيه).

الثالث: ما تعارض خبران نفياً وإثباتاً مع عدم مرجّح للثاني، ولم يكن في البين أصل مُثبت، فإنّهما يتساقطان ويُرجع إلىٰ الأصل النافي.

الرابع: ما تعارض اثنان من غير الخبر أو واحد منه والآخر من الغير نفياً وإثباتاً، ولم يكن أصل مثبت، فإنّهما يتساقطان، والمرجع هو الأصل النافي ولو مع المرجّح للنافي؛ لعدم ثبوت الترجيح؛ بناءً علىٰ القول به إلّا في الأخبار.

الخامس: ما تعارض اثنان من أطراف العلم إيجاباً وتحريماً خبرين أو غيرهما أو مختلفين ـ مع عدم أصل مثبت، وبعد التساقط يكون المرجع الأصل النافي.

السادس: موارد الطرق النافية إذا لم يجتمع الكلّ علىٰ النفي، بل قام واحد أو أزيد عليه؛ بحيث لم يعلم وجود حجّة في البين، ولم يكن أصل مثبت في البين، ولم يذكر هذا القسم في العبارة.

السابع: موارد الأصول المثبتة الشرعيّة في جميع الأقسام إلّا الثاني؛ لأنّ المفروض فيه قيام حجّة قطعيّة علىٰ خلافها، وهو غير حجّة في نفسها، وهذا خارج عن الاحتياط؛ بناءً علىٰ عدم جريانها فيما علم بالانتقاض في واحد أو أزيد منها؛

---

(١) في الأصل: «السلم»، والصحيح ما أثبتناه.

الأطراف فيه نفياً وإثباتاً مع ثبوت المرجّح للنافي، بل مع عدم رجحان المثبت في خصوص الخبر منها، ومطلقاً في غيره؛ بناء علىٰ عدم ثبوت

للزوم التناقض؛ سواء كان ذلك بالوجدان أو بقيام حجّة قطعيّة إجمالاً علىٰ النفي، وهذا القسم -أيضاً- خارج عن الاحتياط في المقام، بخلاف الاحتياط الكلّي، فإنّ ذلك أصل عقليّ لا يقدح فيه العلم بالخلاف، وإلىٰ هذا القسم أشار بقوله: (وكذا كلّ مورد لم يجرِ فيه الأصل المثبت). وهذا خلاصة مرامه في هذا المقام.

ولكن يرد عليه: أوّلاً: أنّه لا وجه لترك السادس مع كونه في مقام الاستقصاء.

وثانياً: أنّه لا وجه لذكر السابع مع كون المختار عنده هو عدم لزوم التناقض.

وثالثاً: أنّه لا وجه لتقييد الرجوع إلىٰ الأصل في الثالث بعدم مرجّح للمثبت؛ لأنّه غير قائل بالترجيح حتّىٰ في الأخبار أيضاً.

ورابعاً: أنّ الترجيح ـ علىٰ القول به ـ إنّما هو في الحجّتين المتعارضتين، لا فيما كان من أطراف ما علم حجّيّته، كما لا يخفىٰ.

وخامساً: أنّه بعد العجز عنه يكون المرجع التخيير، لا الرجوع إلىٰ الأصول العمليّة.

وسادساً: أنّه يلزم عليه تقديم ما كان له مرجّح فيما تعارضا إيجاباً وتحريماً إذا كانا خبرين.

وسابعاً: أنّ تعارض الموجب والمحرِّم غير داخل في الاحتياط الكبير أيضاً؛ لعدم إمكان الاحتياط.

وثامناً: أنّ قضية العلم الإجمالي بنصب الطرق هو لزوم العمل بجميع المثبتات فيها، وجواز العمل بالنافي إذا لم يكن في البين مثبت منها أو أصل مثبت، فلا وجه للحكم بالتعارض في الثالث والرابع أبداً، بل اللازم هو العمل بمقتضىٰ المثبت.

الترجيح علىٰ تقدير الاعتبار في غير الأخبار، وكذا لو تعارض اثنان منها في الوجوب والتحريم، فإنّ المرجع في جميع ما ذكر ـ من موارد التعارض

نعم يتّجه ذلك في الخامس؛ لعدم إمكان العمل بالمثبت؛ لكون كليهما كذلك، وقد دفعه الأُستاذ ـ قدّس سرّه ـ بعد ما أوردناه بوجهين:

الأوّل: أنّ في موارد الطرق المثبتة ـ التي لا معارض لها من النافيات ـ أُصولاً مثبتة بمقدار المعلوم بالإجمال من الطرق المنصوبة، فحينئذٍ ينحلّ العلم الإجمالي بنصب الطرق، فلا مانع ـحينئذٍـ من جريان الأُصول النافية في صُور التعارض.

وفيه أوّلاً: منع كونها بمقداره.

وثانياً: أنّه لا وجه ـحينئذٍـ للقول بترجيح المثبِت إذا كان له مزيّة؛ لأنّه لا ملزم ـحينئذٍـ للعمل بالطرق المتعارضة بعد الانحلال.

وثالثاً: أنّ لازم الانحلال المذكورِ عدم وجوب العمل بالطرق المثبتة التي لا معارض لها، ولكن مع كون الأصل الجاري في مواردها نافياً؛ لانحلال الإجمالي بالأُصول المثبتة، وهو خُلْف.

الثاني: أنّ العلم الإجمالي تعلّق بجعل الحجّة فيما لم يكن معارض في البين، وأمّا في صورة المعارضة فلا علم فيها علىٰ حدة، ولا هو من أطراف العلم، نعم يحتمل ذلك فيها.

وفيه أوّلاً: منع كون تعلّق العلم في غير المعارضات.

وثانياً: أنّه لا ملزم ـحينئذٍـ للعمل بالمثبِت وذي المزيّة.

ثمّ إنّ الأُستاذ ـ قدّس سرّه ـ قد نقل عنه في بعض مباحثاته المخصوصة إشكالاً في خروج بعض أقسام القسم السابع، وهو الأُصول المثبتة الشرعيّة الجارية في موارد الطرق النافية.

وملخّص ذلك: عدم خروج هذا البعض عن الاحتياط بجميع صُوره، بناءً

ـ هو الأصل الجاري فيها ولو كان نافياً؛ لعدم نهوض طريق معتبر، ولا ما هو من أطراف العلم به، علىٰ خلافه، فافهم.

علىٰ كون العلم بالانتقاض إجمالاً موجباً للتناقض.

وتفصيله: أنّ الأُصول المذكورة الجارية في المقام المذكور علىٰ صُور:

إحداها: حصول العلم الوجداني بكذب بعضها للواقع، فحينئذٍ لا جريان للاستصحاب في جميع هذه الموارد؛ بناءً علىٰ لزوم التناقض بين الصدر والذيل.

الثانية: حصول العلم بقيام حجّة معتبرة علىٰ الخلاف في بعضها، ولكن من دون أن يكون للحجّة المعلومة عنوان، كما إذاقام علىٰ النفي في بعض الموارد من صنف الأخبار، وفي بعضها من صنف الإجماع المنقول، وفي بعضها من صنف الشهرة، وحصل علم إجمالي بحجّيّة واحد من الأصناف الثلاثة.

وتلك الصورة ـأيضاًـ مثل الأُولىٰ في لزوم التناقض، وعليهما يكون دليل الاستصحاب غير شامل لجميع هذه الموارد، فيجري البراءة؛ لعدم علم إجمالي بالتكليف الواقعي ولا بالظاهري، والمفروض عدم جريان الاستصحاب أيضاً؛ للزوم التناقض حتّىٰ يكون من قبيل التكليف المعلوم تفصيلاً.

الثالثة: الصورة السابقة بعينها، إلّا أن يكون للحجّة المعلومة عنوان مخصوص، كما إذا فرض في البين مائة استصحاب مثبت، وكان فيها مائة خبر نافٍ، نصف منها ـ مثلاً ـ لزرارة ابن أعين، والنصف الآخر لزرارة بن لطيفة، وفرض حجّيّة أخبار الأوّل، دون أخبار الثاني، ولكن لم يتميّز أخبار الأول عن أخبار الثاني، وفي هذا الفرض لايكون قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ»[1] شاملاً إلّا لموارد أخبار

---

(١) الكافي ٣: ٣/٣٥٢ باب السهو في الثلاث والأربع، التهذيب ٢: ١٨٦، الاستبصار ١: ٣/٣٧٣ باب ٢١٦ فيمن شكّ في اثنتين وأربعة، الوسائل ٥: ٣/٣٢١ باب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

وكذا كلّ مورد لم يجرِ فيه الأصل المثبت؛ للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه إجمالاً بسبب العِلم به، أو لقيام أمارة معتبرة عليه في بعض

زرارة ابن لطيفة، وأمّا موارد أخبار ابن أعين فنقض اليقين فيها إنّما هو باليقين ـ وهو الحجّة ـ لا بالشكّ، والمفروض عدم العلم بالخلاف في مورد جريان الصدر، وهو أخبار ابن لطيفة، فيكون من باب اشتباه الاستصحاب بغير الاستصحاب، كما أنّ الطرق النافية اشتبه الحجّة فيها بغير الحجّة، فحينئذٍ وإن لم يكن دليل الاستصحاب حجّة في كلّ واحد من هذه الموارد؛ لكون التمسّك به تمسّكاً في الشبهة المصداقيّة؛ لاحتمال كونه من موارد أخبار ابن أعين التي لا موضوع له فيها، لكن العلم الإجمالي بأحكام ظاهريّة في النصف من هذه الموارد موجب للتنجّز، ووجوب الاحتياط، بخلاف الصورتين الأُوليين؛ فإنّه بواسطة لزوم التناقض لا استصحاب في البين أبداً، فلا علم إجمالي في البين، فيجري البراءة في جميع الموارد المذكورة. انتهىٰ.

وفيه أوّلاً: أنّ الملاك في جريان قوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» وجود يقين وشكّ فعليّين، ولا شكّ في حصولهما في الثالثة أيضاً، وعدم كون نقض اليقين بالحجّة لا بالشكّ، والحجّة المعلومة بالإجمال لم تصل المرتبة الفعليّة منها في مواردها، فلا يكون موجباً لخروج موردها عن دليل الاستصحاب، كما أنّ غيره ليس بخارج، فحينئذٍ يكون فرض شموله لجميع الموارد مناقضاً للذيل الحاكم بوجوب النقض بالإجمالي من العلم.

وثانياً: أنّه لو كان قيام الحجّة واقعاً مانعاً عن شمول الصدر، فلا فرق بين كون الحجّة ذات[1] عنوان وغيره، كما في الصورة الثانية؛ إذ يقال ـ حينئذٍ ـ: إنّ موارد الحجّة الواقعيّة غير مشمولة[2] لدليل «لا تنقض»، بل المشمول هو الموارد الخالية

---

(١) في الأصل: «ذا عنوان».

(٢) في الأصل: «غير مشمول».

أطرافه؛ بناءً علىٰ عدم جريانه بذلك.

عنها، ولا علم إجماليّ بالخلاف فيها، فيكون من قبيل العلم بالحكم الظاهري الموجب للاحتياط.

وثالثاً: أنّ لازم البيان المذكور عدم جريان الاستصحابين عند القائلين: بعدم لزوم التناقض فيما كان الإناءان مسبوقين بالنجاسة، وعلم طهارة أحدهما[1] بعنوان مخصوص، وبقاء أحدهما علىٰ النجاسة كذلك، كما إذا علم أنّ إناء «زيد» منهما باقٍ عليهما، وإناء «عمرو» منهما قد صار طاهراً، فإنّه لا مجرىٰ ـحينئذٍـ للاستصحاب في كليهما:

أمّا في الأوّل: فللعلم بالبقاء، وأمّا في الثاني، فللعلم بالارتفاع.

والظاهر عدم الإشكال في جريان الاستصحاب في كلهيما.

ورابعاً[2]: أنّه إذا فرض في المثال المذكور خروج إحداهما عن محلّ الابتلاء، فاللازم الحكم بالطهارة فيما كان داخلاً فيه؛ بناءً علىٰ كلٍّ من القولين في دليل «لا تنقض» لزوم التناقض وعدمه؛ وذلك لعدم جريان الاستصحاب ـحينئذٍـ فيه، ولا علم إجماليّ بالنجاسة في محلّ الابتلاء حتىٰ يجب الاحتياط، كما في الصورة الأُولىٰ.

ثمّ إنّ له ـ قدّس سرّه ـ كلاماً في هذا المقام في «الحاشية»[3] مغايراً مع ما نقله الأُستاذ، وإن كان مشاركاً معه في الإشكال في خروج موارد الأُصول المثبتة الشرعيّة الجارية في موارد الطرق النافية بجميع صُورها.

ولكن لغاية ضعفها لم نتعرّض له، بل الحقّ مع العبارة الحاكمة بخروج جميعها عن الاحتياط؛ بناءً علىٰ لزوم التناقض.

---

(١) في الأصل: «واحدهما».

(٢) في الأصل: «وخامساً».

(٣) حاشية علىٰ فرائد الأُصول: ٨٧ ـ ٨٨.

وثانياً : لو سُلّم أنّ قضيّته[1] لزوم التنزّل إلىٰ الظنّ[(٣٠٧)]، فتوهّمُ أنّ الوظيفة ـحينئذٍـ هو خصوص الظنّ بالطريق، فاسد قطعاً، وذلك

---

(٣٠٧) قوله قدّس سرّه: (وثانياً: لو سلّم أنّ قضيّته لزوم التنزّل إلىٰ الظنّ . .) إلىٰ آخره.

هذا خامس الأُمور المتقدّمة.

وملخّصه: أنّ تسليم جميع الأربعة المتقدّمة لا ينفع في كون النتيجة لزوم أخذ خصوص الظنّ بالطريقيّة.

وبيانه يحتاج إلىٰ بيان الأقسام المتصوَّرة في نصب الطرق إلىٰ الواقعيّات، فنقول: إنّه بعد بطلان أنّ نصبه[2] علىٰ وجه لا يكون واقع مجعول، مع قطع النظر عن الأمارة ـ كما يقول به المصوّبة ـ يُتصوّر علىٰ وجوه:

الأوّل: أن لا يكون للطريق دَخْل في المراتب الأربعة للواقع: وهي الاقتضاء والإنشاء والفعليّة والتنجّز.

فإن كان مراد «الفصول» ذلك القسم فيرد ـ عليه لو كان علىٰ وجه الموضوعيّة ـ :

أوّلاً: أنّ اللازم ـحينئذٍـ اجتماع الضدّين في المصادفة، والمثلين في المخالفة[3]، إلىٰ غير ذلك من المحاذير المتقدّمة في بيان مذهب ابن قبة.

وثانياً: أنّ اللازم ـحينئذٍـ هو العمل بكلا الظنّين؛ لأنّ الواقع ـأيضاًـ مُنجّز.

وثالثاً: أنّه علىٰ تقدير عدم لزوم العمل بالظنّ بالواقع، لا ينحصر النتيجة

---

(١) في إحدىٰ النسخ: «قضية»، والصواب ما أثبتناه من باقي النسخ.

(٢) كذا، والأوفق بالسياق: «نصبها».

(٣) كذا في الأصل،والصحيح الاستظهار الذي نثبته من هامش الأصل: (أنّ اللازم ـحينئذٍـ اجتماع الضدّين في المخالفة، والمثلين في المصادفة . .).

لعدم كونه أقرب إلىٰ العلم وإصابة الواقع من الظنّ، بكونه مؤدىٰ طريق معتبر من دون الظن بحجيّة طريق أصلاً، ومن الظنّ بالواقع، كما لا يخفىٰ.

بالظنّ بالطريق، بل تعمّه[1] وبالظنّ كونه[2] مؤدّىٰ طريق، كما في غالب موارد الظنّ بالواقع، وهو [موارد][3] الابتلاء.

ولو كان علىٰ وجه الطريقيّة: فيرد عليه:

أوّلاً: أنّ عدم دَخْل الطريق الكذائي في واحدة من مراتب في الطريق[4] غير معقول، بل لا بدّ من كونه منجّـزاً لما أصاب وعذراً لو خالف، ومانعاً عن تنجيز الواقعيّـات الخالية عن الطريق نفياً وإثباتاً؛ لجريان البراءة فيها من غير مزاحم؛ لعدم تأثير العلم الذي يكون بعض أطرافه منجّزاً من غير قِبَله.

مضافاً إلىٰ الوجهين الأخيرين الواردين علىٰ سابقه.

الثاني: أن يكون لها دَخْل في مرتبة التنجيز من دون دَخْل لها في سائر المراتب، كما هو ظاهر أدلّة الطرق، وظاهر كلام «الفصول»؛ حيث إنّ ظاهره بقاء العلم الإجمالي المتعلّق بواقعيّات فعليّة حتميّة، بعد حصول العلم الإجمالي بنصب الطرق أيضاً.

فيرد عليه:

أوّلاً: أنّ رافعيّة العلم الإجمالي بالطرق لتنجّز الواقعيّات في غير مواردها، مشروطة[5] بتأثيره في تنجّزه في أطرافه، فإذا فقـد ذلك ـ كما هو المفروض ـ فلا بدّ

---

(١) في الأصل: «بل يعمّه».

(٢) كذا، والصحيح: (بل يعمّه والظنّ بكونه...).

(٣) كذا، والصحيح: (بل تعمّه والظنّ بكونه..).

(٤) كذا، والصحيح ظاهراً: (في واحدة من مراتب الواقع..).

(٥) في الأصل: «مشروط».

لا يقال: إنما لا يكون أقرب من الظنّ بالواقع، إذا لم يصرف

من ملاحظة العلم بالوقعيّات، والمفروض عدم تأثيره أيضاً؛ للزوم العسر، وحينئذٍ لا بدّ [في][1] إيجاب الاحتياط الجزئي من دليل آخر غير العلمين، وهو إحراز الاهتمام، فإن أُحرز الاهتمام في موارد الطرق يتعيّن إعمال الظنّ فيها، وإن أُحرز في الواقعيّات ـ كما هو الظاهر ـ يكون كلا الظنّين حجّة؛ لأنّ همّة العقل تحصيل الأمن من عقوبتها، وهو يحصل بكليهما، وقد تقدّم سابقاً.

وثانياً: أنّه بعد تسليم[2] كون العلم الإجمالي بالطريق منجّزاً في غير المرخّص فيه من أطرافه، ولكن كونُ النتيجة منحصرةً في الظنّ بالطريق ممنوعٌ، بل يعمّه وما يظنّ بكونه مؤدّىٰ طريق، كما هو الغالب في الظنّ بالواقع.

وإلىٰ الوجه الأوّل أشار بقوله: (فتوهّم أنّ الوظيفة حينئذٍ. .) إلىٰ قوله: (لا يقال)، بعد حمل كلام «الفصول»[3] علىٰ دخل الطريق في مرتبة التنجّز، كما استظهرناه منه، وقد فصّله بقوله فيما بعد: (غايته أنّ العلم الإجمالي بنصب طرق وافية. .) إلىٰ آخره.

وأشار إلىٰ الوجه الثاني بعد إتمام هذا التفصيل بقوله: (هذا، مع ما عرفت من أنّه عادة يلازم الظنّ. .) إلىٰ آخره.

الثالث: أن يكون النصب صارفاً للواقع اقتضاءً أو إنشاءً أو فعليّة بنحو الاضمحلال؛ بأن يكون صلاة الجمعة ـ بما هي ـ مؤثّرةً في الصلاح، وبعد قيام الأمارة يكون المؤثّر فيه عنوان قيام الأمارة علىٰ وجوبها تماماً، أو يكون الوجوب المنشأ أوّلاً بعنوان صلاة الجمعة، وبعد قيام الأمارة يرتفع ذلك، وينشأ الوجوب بعنوان كون وجوبه مؤدّىٰ الأمارة، أو يكون ذاك الانقلاب في المرتبة الفعليّة؛ بأن يكون

---

(١) في الأصل: «من».

(٢) كذا، والصحيح: «أنه لو سلّمنا».

(٣) تقدّم تخريجه.

التكليف الفعلي عنه إلىٰ مؤدّيات الطرق ولو بنحو التقييد، فإنّ الالتزام به بعيد(٣٠٨)؛ إذ الصَّرف لو لم يكن تصويباً محالاً، فلا أقلّ من كونه

الوجوب الواقعي فعليّاً قبل قيامها، ويضمحلّ الفعليّة بعد قيامها، ويصير مؤدّىٰ الأمارة فعليّاً، أو بنحو التقييد، بأن يكون المؤثّر في الصلاح أوّلاً عنوانَ الجمعة، وبعد قيام الأمارةِ عنوان الجمعة القائم علىٰ وجوبه الأمارة، أو يكون الوجوب متعلّقاً أوّلاً بعنوان[1] الجمعة، وبعد قيامها يكون الوجوب منشأً له بما قام علىٰ وجوبه الأمارة، أو يكون وجوبه الإنشائي فعليّاً قبل قيام الأمارة بنفسه، وبعده صارت مشروطة[2] بقيام الأمارة.

وهذه أقسام ستّة، وهي المراد بقوله: (لا يقال: إنّما لا يكون أقرب. .) إلىٰ آخره؛ لأنّ صَرف التكليف الفعلي اضمحلالاً أو تقييداً تارة يكون بصرف الاقتضاء، وأُخرىٰ بصرف الإنشاء، وثالثة بصرف الفعليّة.

(٣٠٨) قوله قدّس سرّه: (**فإنّ الالتزام به بعيد. .**) إلىٰ آخره.

وحاصل ما أورده عليه وجوه خمسة: أربعة منها مشتركة بين الاضمحلال والتقييد، وواحدة منها مختصّة بالأخيرة:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: (لو لم يكن تصويباً محالاً)؛ وذلك لأنّ موضوع الطريق هو الشكّ في الحكم الواقعي الفعلي؛ وفيما إذا فرض اضمحلال الحكم اقتضاءً أو إنشاءً أو فعليّةً بعد قيامها، يلزم من وجود حجّيّتها عدمها؛ إذ حجّيّتها مستلزمة لرفع موضوعها، وهو الشكّ المذكور، وهو مستلزم لرفع حجّيّتها؛ لعدم بقاء الحكم بعد ارتفاع الموضوع، فيلزم من وجودها عدمها، وهو محال.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: (من كونه مُجمَعاً علىٰ بطلانه. .) إلىٰ آخره.

---

(١) في الأصل: «لعنوان»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) كذا، والأوفق بالسياق: «صار مشروطاً».

مُجمَعاً علىٰ بطلانه؛ ضرورة أنّ القطع بالواقع يُجدي في الإجزاء بما هو واقع، لا بما هو مؤدّىٰ طريق القطع، كما عرفت.

ومن هنا انقدح: أنّ التقييد -أيضاً- غير سديد، مع أنّ الالتزام بذلك غير مفيد، فإنّ الظنّ بالواقع فيما ابتُلي به من التكاليف، لا يكاد ينفكّ عن الظنّ بأنّه مؤدّىٰ طريق معتبر، والظنّ بالطريق ما لم يظنّ بإصابته[1] الواقع، غير مجدٍ بناءً علىٰ التقييد؛ لعدم استلزمه الظنّ بالواقع المقيّد به بدونه.

ويمكن تقريره بوجهين:

الأوّل: ما أشار إليه في العبارة بقوله: (ضرورة أنّ القطع..) إلىٰ آخره.

بيانه: أنّ الإجماع قائم علىٰ كون القطع بالواقع موجباً لتنجّز الواقع، وكون إتيانه معهُ مجزياً، مع أنّ القطع ليس طريقاً مجعولاً، ولو كان نصب الطريق صارفاً لم يكن متعلّق القطع -حينئذٍ- واجب العمل، ولا إتيانه مُجزياً.

الثاني: أنّه قائم بوجود حكم مشترك بين الكلّ، إلاّ أنّه يتمّ في مرتبة الاقتضاء ومرتبة الإنشاء، دون الفعليّة.

ولا يخفىٰ أنّ ورود الوجهين لا فرق فيه بين الصرف المطلق والتقييد، ولذا قال قدّس سرّه: (ومن هنا انقدح: أنّ التقييد -أيضاً- غير سديد).

الثالث: ما أشار إليه بقوله: (مع أنّ الالتزام بذلك غير مفيد..) إلىٰ آخره، وقد تقدّم تقريره في جواب الوجهين الأوّلين من وجوه نصب الطريق، فراجع.

الرابع: ما أشار إليه بقوله: (والظنّ بالطريق ما لم يظنّ..) إلىٰ آخره.

وهذا هو الوجه المختصّ بالأخيرة، وهو التقييد بأقسامه الثلاثة؛ لأنّ ما في العُهدة -حينئذٍ- إتيان الصلاة القائم علىٰ وجوبها الأمارة، فلا بدّ -حينئذٍ- من حصول

---

(١) في أكثر النسخ: «بإصابة»، والأجود ما أثبتناه من نسخ أُخرىٰ معتمدة.

هذا، مع عدم مساعدة نصب الطريق علىٰ الصَّرف، ولا علىٰ التقييد، غايته أنّ العلم الإجمالي بنصب طرق وافية، يوجب انحلال

الظنّ بالوجوب والأمارة، ومجرّد الظنّ بالأخيرة لا يوجب الظن بالأوّل، فاللازم ـ حينئذٍ ـ هو العمل بالظنّ بطريقيّة شيء مفيد للظنّ بالوجوب مثلاً.

الخامس: ما أشار إليه بقوله: (هذا مع عدم مساعدة نصب الطريق..) إلىٰ آخره؛ لعدم دلالة نصب طريق علىٰ الصَّرف أو التقييد بأقسامهما، نعم لازمه تضييق مرتبة التنجّز.

هذا غاية بيان مرامه في هذا المقام.

ولكن يرد علىٰ الأوّل: أنّ الاستحالة تلزم إذا كان الشكّ في الواقع الفعلي موضوعاً حدوثاً وبقاءً، وأمّا إذا كان الموضوع حصول الشكّ آناًمّا فلا.

نعم يمكن إثبات الاستحالة بلزوم اجتماع القطع والشكّ بالنسبة إلىٰ شيء واحد في زمان واحد، كما يأتي في باب التصويب.

وعلىٰ الأوّل من الثالث: أنّه يلزم لو كان النصب مغيّراً للواقع مطلقاً، وأمّا إذا كان مختصّاً بالجاهل فلا.

وعلىٰ الثاني فيه: أنّه لا إجماع علىٰ عدم الانقلاب في المرتبة الفعليّة فقط.

نعم الانقلاب بنحو الصَّرف غير معقول؛ لأنّ القانون إذا كان موضوعه صلاة الجمعة، فكيف يكون تمام الموضوع عنوان قيام الأمارة، الذي ليس له حكم إنشائيّ حسب الفرض؟!

وعلىٰ الرابع: بأنّ معنىٰ التقييد ـ علىٰ ما عرفت ـ كون الواجب هي العناوين القائم علىٰ وجوبها الأمارة، فحينئذٍ لا يلزم حصول الظنّ بالحكم الواقعي، بل اللازم هوالظنّ بطريقيّة شيء قام علىٰ الحكم الواقعي، وإلّا فلو كان مظنونيّته لازمة للزم ذلك في الصرف المطلق؛ لكون الموضوع ـ حينئذٍ ـ عنوان كون الوجوب ـ مثلاً ـ قائماً عليه الأمارة.

العلم بالتكاليف الواقعيّة إلىٰ العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبة من التكاليف الفعليّة، والانحلال وإن كان يوجب عدم تنجّز ما لم يؤدِّ إليه الطريق من التكاليف الواقعيّة، إلّا أنه إذا كان رعاية العلم بالنصب لازماً، والفرض عدم اللزوم، بل عدم الجواز.

وعليه يكون التكاليف الواقعيّة كما إذا لم يكن هناك علم بالنصب؛ في كفاية الظنّ بها حال انسداد باب العلم، كما لا يخفىٰ، ولا بدّ -حينئذٍ- من عناية أخرىٰ(*) في لزوم رعاية الواقعيّات بنحو من الإطاعة، وعدم إهمالها رأساً كما أشرنا إليها[1]، ولا شبهة في أنّ الظنّ بالواقع لو لم يكن أولىٰ -حينئذٍ- لكونه أقرب في التوسّل به إلىٰ ما به الاهتمام - من فعل

(*) وهي إيجاب الاحتياط في الجملة المستكشف بنحو اللّم؛ من عدم الإهمال في حال الانسداد قطعاً إجماعاً بل ضرورة، وهو يقتضي التنزّل إلىٰ الظنّ بالواقع حقيقة أو تعبّداً، إذا كان استكشافه في التكاليف المعلومة إجمالاً؛ لما عرفت من وجوب التنزّل عن القطع - بكلّ ما يجب تحصيل القطع به في حال الانفتاح - إلىٰ الظنّ به في هذا الحال، وإلىٰ الظنّ بخصوص الواقعيّات التي تكون مؤدّيات الطرق المعتبرة، أو بمطلق المؤدّيات لو كان استكشافه في خصوصها أو في مطلقها، فلا يكاد أن تصل النوبة إلىٰ الظنّ بالطريق بما هو كذلك وإن كان يكفي؛ لكونه مستلزماً للظنّ بكون مؤدّاه مؤدّىٰ طريق معتبر، كما يكفي الظنّ بكونه كذلك، ولو لم يكن ظنّ باعتبار طريق أصلاً، كما لا يخفىٰ، وأنت خبير بأنه لا وجه لاحتمال ذلك، وإنّما المتيقّن هو لزوم رعاية الواقعيّات في كلّ حال، بعد عدم لزوم رعاية الطرق المعلومة بالإجمال بين أطراف كثيرة، فافهم. المحقق الخراساني قدّس سرّه.

(١) راجع صفحة: ٣١٢.

الواجب وترك الحرام ـ من الظنّ بالطريق، فلا أقلّ من كونه مساوياً فيما يهمّ العقل؛ من تحصيل الأمن من العقوبة في كلّ حال. هذا، مع ما عرفت من أنه عادة يلازم الظنّ بأنه مؤدّىٰ طريق، وهو ـ بلا شبهة ـ يكفي ولو لم يكن هناك ظنّ بالطريق، فافهم فإنّه دقيق.

ثانيهما: ما اختصّ به بعض[1] المحقّقين(٣٠٩)، قال:

---

(٣٠٩) قوله قدّس سرّه: (**ثانيهما: ما اختصّ به بعض المحقّقين..**) إلىٰ آخره.

هو صاحب الحاشية[2]، وهو مركّب من مقدّمات ثلاث حسب ما فهمه المصنّف هنا وفي الحاشية[3].

أوّلها: القطع بثبوت أحكام واقعيّة، وأنّها باقية بالنسبة إلينا معاشر أهل الانسداد.

الثانية: المهمّ عند العقل من غير فرق بين حالي الانسداد والانفتاح: إحراز حكم المولىٰ بفراغ ذمّة العبد بعد اشتغالها بالتكليف الواقعي.

الثالثة: أنّ جعل الطريق ملزوم لجعل فراغ الذمّة، نظير كون جعل الأربعة ملزوماً لجعل الزوجيّة، بخلاف جعل الواقع، فإنّ الحكم بالفراغ ـ حينئذٍ ـ معلول للقطع به لا لنفسه، فحينئذٍ يكون القطع أو الظنّ بالطريق ملازماً للقطع أو الظنّ بالحكم بالفراغ؛ بداهة ثبوت الملازمة بين القطع أو الظنّ بشيء وبين حصوله بالنسبة إلىٰ لازمه، بخلاف القطع أو الظنّ بالواقع، فحينئذٍ إذا كان حال الانفتاح يكفي القطع بالطريق؛ لكونه ملازماً للقطع بالحكم بالفراغ، والقطع بالواقع أيضاً؛ لكون

---

(١) وهو العلاّمة المحقّق الشيخ محمد تقي الأصفهاني في هداية المسترشدين: ٣٩١/ سطر ١٩ ـ ٢٣.

(٢) هداية المسترشدين: ٣٩١/ سطر ١٩ ـ ٢٣.

(٣) حاشية علىٰ فرائد الأُصول: ٨٥/سطر ٦ ـ ٩.

(لا ريب في كوننا مكلّفين بالأحكام الشرعيّة، ولم يسقط عنا التكليف بالأحكام الشرعيّة، وأنّ الواجب علينا أوّلاً، هو تحصيل العلم بتفريغ الذمّة في حكم المكلِّف؛ بأن يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمّتنا عمّا كُلّفنا به، وسقوط تكليفنا عنّا، سواء حصل العلم معه بأداء الواقع أو لا، حسبما مرّ تفصيل القول فيه.

فحينئذٍ نقول: إن صح لنا تحصيل العلم بتفريغ ذمّتنا في حكم الشارع، فلا إشكال في وجوبه وحصول البراءة به، وإن انسدّ علينا سبيل العلم، كان الواجب علينا تحصيل الظنّ بالبراءة في حكمه؛ إذ هو الأقرب إلىٰ العلم به، فيتعيّن الأخذ به عند التنزّل من العلم في حكم العقل، بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف، دون ما يحصل معه الظنّ بأداء الواقع، كما يدّعيه القائل بأصالة حجّيّة الظنّ). انتهىٰ موضع الحاجة من كلامه، زيد في علوّ مقامه.

وفيه أوّلاً(٣١٠): أنّ الحاكم ـ علىٰ الاستقلال ـ في باب تفريغ

نفس القطع به ملازماً له، فإذا(١) انسدّ فلا بدّ(٢) من الظنّ بالحكم بالفراغ، وهو حاصل من الظنّ بالطريق، دون الظنّ بالواقع حسب ما عرفت.

(٣١٠) قوله قدّس سرّه: (وفيه أوّلاً . .) إلىٰ آخره.

حاصل هذا الوجه: منع وجود حكم مولويّ في باب الفراغ؛ حتىٰ يلزم إحرازه أو لا يلزم، بل هو نظير باب الإطاعة والمعصية، وباب استحقاق العقوبة والمثوبة من المستقلّات العقليّة التي ليس للموالي تصرّف تشريعيّ فيها(٣)، ولو فرض

---

(١) في الأصل: «وإذا»، والموافق للسياق ما أثبتناه.

(٢) في الأصل: «لابدّ».

(٣) في الأصل: «فيه»، والصحيح ما أثبتناه.

الذمّة بالإطاعة والامتثال إنّما هو العقل، وليس للشارع في هذا الباب حكم مولـويّ يتبعه حكم العقل، ولو حكم في هذا الباب كان بتبع حكمـه إرشـاداً إليه، وقد عرفت استقلاله بكون الواقع ـ بما هو[1] ـ مفرِّغاً، وأنّ القطع به حقيقة أو تعبّداً مؤمِّن جزماً، وأنّ المؤمِّن في حال الانسداد هو الظنّ بما كان القطع به مؤمّناً حال الانفتاح، فيكون الظنّ بالواقع ـأيضاًـ مؤمِّناً حال الانسداد.

وثانياً: سلّمنا ذلك(٣١١)، لكن حكمه بتفريغ الذمّة ـ فيما إذا أتىٰ المكلّف بمؤدّىٰ الـطريق المنصـوب ـ ليس إلّا بدعـوىٰ أنّ النصب يستلزمه، مع أنّ دعوىٰ أنّ التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ فيما إذا أتىٰ به أولىٰ، كما لا يخفىٰ، فيكون الظنّ به ظنّاً بالحكم بالتفريغ أيضاً.

إن قلت: كيف يستلزمـه[2] الـظنّ بالواقع، مع أنه ربما يقطع بعـدم حكمه به معه، كما إذا كان من القياس؟ وهذا بخلاف الظنّ

لهم حكم فلا بدّ أن يكـون إرشاديّاً، وهو كما يحكم بالفراغ والتأمين عند القطع بالطريق، كذلك يحكم بهما عند القطع بالواقع، ومن المعلوم أنّ كلّ ما كان القطع به مؤمِّناً حال الانفتاح، يكون الظنّ به مؤمِّناً حال الانسداد، كما تقدّم.

(٣١١) قوله قدّس سرّه: **(وثانياً سلّمنا ذلك. .)** إلىٰ آخره.

وحـاصـل ذلك: منع المقدّمة الثالثة، وأنّ كون جعل الواقع ملزوماً لجعل الفراغ أولىٰ من استلزام جعل الطريق له وهو واضح.

---

(١) في بعض النسخ: «بما هو هو»، وفي إحداها: «بكون الواقع مفرِّغ»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٢) في أكثر النسخ: «يسلتزم»، والأصحّ ما أثبتناه من نسخ أُخرىٰ معتمدة.

بالطريق، فإنه يستلزمه ولو كان من القياس.

قلت: الظنّ بالواقع -أيضاً- يستلزم(*) الظنّ بحكمه[1] بالتفريغ[(٣١٢)]، ولا ينافي القطع بعدم حجّيّته لدى الشارع، وعدم

(*) وذلك لضرورة الملازمة بين الإتيان بما كُلِّف به واقعاً وحكمه بالفراغ، ويشهد به عدمُ جواز الحكم بعدمه، لو سئل عن أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه، هل هو مفرّغ؟ ولزومُ حكمه بأنه مفرّغ، وإلّا لزم عدم إجزاء الأمر الواقعي، وهو واضح البطلان. المحقق الخراساني قدّس سرّه.

(٣١٢) قوله قدّس سرّه: (قلت: **الظنّ بهما على الأقوى..**) إلى آخره.

بيان ذلك: أنّ النهي عن القياس وشبهه: إمّا أن يكون طريقيّاً؛ بمعنى كون الحكمة فيه مخالفته للواقع أحياناً، وإمّا أن يكون موضوعيّاً؛ بمعنى كون سلوكه ذا مفسدة، أو بمعنى وجود مصلحة في نفس النهي، أو بمعنى إحداث قيام الظنّ المنهي [عنه][2] مفسدةً غالبة في المتعلّق؛ بحيث يصير الواقع مبغوضاً ولو على تقدير كونه محبوباً أو بلا اقتضاء.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه إذا كان على الوجه الأوّل يكون الظنّ بالواقع ملازماً للظنّ بالفراغ، ولا ينافي عدمُ حجّيّته لحصوله[3]؛ لأنّ معناه أنّ المكلّف معاقب على تقدير المخالفة للتكليف الواقعي الإلزامي، أو مطلقاً سواء خالفه أو لا،

---

(١) في بعض النسخ وردت العبارة هكذا: (الظنّ بهما على الأقوى يستلزم الحكم بالتفريغ)، وقد شطب عليها في النسخة المصحّحة، ووردت في نسخة أخرى هكذا: (الظنّ بهما -أيضاً- يستلزم الظنّ بحكمه بالتفريغ)، وفي أخرى كما في المتن بزيادة: (بالتفريغ على الأقوى)، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٢) أضافه يقتضيها السياق.

(٣) كذا، والصحيح: «حصوله».

كون المكلّف معذوراً ـ إذا عمل به فيهما ـ فيما أخطأ، بل كان مستحقّاً للعقاب ـ ولو فيما أصاب ـ لو بنىٰ علىٰ حجّيّته والاقتصار عليه لتجرّيه، فافهم.

علىٰ الوجهين في باب التجرّي، وهذا لا ينافي حصول الظنّ بالفراغ عن قِبَل الواقع، كما لا يخفىٰ.

وكذا علىٰ الوجهين بعده لا منافاة بين الأمرين، إلّا أنّ العقوبة ـ بناءً عليهما ـ تكون علىٰ المعصيّة الحقيقيّة.

نعم المنافاة موجودة علىٰ الأخير في الظنّ بالواقع، دون الظنّ بالطريق؛ لكون متعلّق الأوّل ـحينئذٍـ مبغوضاً ذاتاً، فلا يكون مفرغاً عن الواقع، بخلاف الثاني؛ حيث إنّه لم يتعلّق بالعمل الخارجي إلّا مع الواسطة، فلا يكاد يكون العمل الخارجي مبغوضاً، ولكن حيث كان ظاهر أدلّة النواهي عن الظنون هو الأوّل، فيكون الظنّ بكلا الأمرين ظنّاً بالفراغ، مع كون العقوبة علىٰ التجرّي في الإصابة ولذا بنىٰ في العبارة عليه.

هذا، مع أنّ حصول الظنّ بالواقع مع القطع بعدم الفراغ ـ بناءً علىٰ الوجه الأخير ـ أيضاً ممنوع؛ لارتفاع الظنّ بالحكم الواقعي الفعلي بعد كون المتعلّق مبغوضاً فعلاً حسب[1] حدوث مفسدة فيه، فكيف يبقىٰ الظنّ بكونه واجباً فعليّاً؟! فصحّ أن يقال: إنّ الظنّ بالواقع ملازم للظنّ بالفراغ بقول مطلق.

وأمّا عدم الأخير في هذا القسم فلعدم[2] لازمه، وهو الظنّ بالحكم، لا لعدم الملازمة، ولعلّه أشار إليه بقوله: (فافهم).

---

(١) كذا، والأصحّ: بسبب».

(٢) في الأصل: «لعدم».

وثالثاً: سلّمنا(٣١٣) أنّ الظنّ بالواقع لا يستلزم الظنّ به، لكن قضيّته ليس إلاّ التنزّل إلىٰ الظنّ بأنه مؤدّىٰ طريق معتبر، لا خصوص

---

(٣١٣) قوله قدّس سرّه: (وثالثاً سلّمنا..) إلىٰ آخره.

حاصله: أنّ تسليم جميع المقدّمات الثلاثة لا ينفع في النتيجة التي أُخذت[1] منها، وقد تقدّم تقريره سابقاً.

ويمكن أن يورد عليه أيضاً: بأن الواقع ملزوم للحكم بالفراغ علىٰ تقدير تسليم كونه مولويّاً دون الطريق، فإنّ الملزوم ـحينئذٍـ القطع به، دون نفسه، كما يشهد به عدم التأمين في الطرق ما لم يعلم بها.

ثمّ إنّه قد اختلف الأفهام في فهم مراده من هذا الدليل، وقد عرفت تقريبه علىٰ ما فهمه المصنّف، وهو الذي فهمه الشيخ في الرسالة[2] ظاهراً.

وقد قرّبه الأُستاذ بوجه آخر: وهو مركّب من المقدّمات الثلاث المتقدّمة[3]، وأنّ القطع طريق مجعول إمضائيّ، فحينئذٍ إذا انفتح باب العلم يكون كلٌّ من العلمين مستلزماً للعلم بحكم المولىٰ بالفراغ، الذي هو لازم التحصيل عند العقل؛ لأنّ جعل الطريق ـ تأسيساً كان أو إمضاءً ـ ملزوم للحكم بالفراغ، وإذا انسدّ يكون المتعينّ هو الظنّ بالطريق، والظنّ بالواقع ليس ظنّاً بالحكم بالفراغ، كما لا يخفىٰ.

ولكن يرد علىٰ الأُستاذ: أنّه لم يبتن هذا الدليل علىٰ كون القطع مجعولاً، بل صريحه فيما نقله عن الشيخ ـ قدّس سرّه ـ من المقدّمة الرابعة: كونه طريقاً عقلاً من دون جعل إمضائيّ في البين.

نعم ذكر الشيخ في ذيل ردّ الدليل الأوّل المتقدّم عن «الفصول» كلاماً صريحاً

---

(١) في الأصل: «أُخذ»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) فرائد الأُصول: ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٣) في الأصل: «مقدّمات ثلاث المتقدّمة».

الظنّ بالطريق، وقد عرفت أنّ الظنّ بالواقع لا يكاد ينفكّ عن الظنّ

في مجعوليّة القطع(١)، فلاحظ.

وأمّا لو كان مراد صاحب الحاشية ما ذكر يرد عليه الوجوه الأربعة، مضافاً إلىٰ منع مجعوليّة القطع.

ثمّ إنّ الشيخ أورد عليه في كلام طويل(٢):

أوّلاً بما حاصله: أن المبرئ في باب العبادات هو العلم بالواقع والعلم بالطريق؛ لاشتراط الجزم فيها، وأمّا في غيرها فالمبرئ متعلّق العلمين، لا أنه في الأوّل هو العلم، وفي الثاني هو المتعلّق.

وثانياً: بمنع وجود علم إجماليّ بنصب الطرق.

ويرد علىٰ الأوّل: منع اعتبار الجزم في العبادات، مضافاً إلىٰ أنّ الطرق ليست مبرئة أصابت(٣) الواقع أو لا، فلا وجه للقول بأنّها مُبرئة في غير العبادات.

وعلىٰ الثاني: أنّ هذا الدليل لا يبتني علىٰ العلم بنصب الطرق، بل يكفي فيه احتماله.

ثمّ إنّ بعض من عاصرناه(٤) جعل الدليل مركّباً من ثلاث مقدمات:

الأُولىٰ: أنّ اللازم بعد العلم بأنّا مكلّفون ولم يسقط عنّا هو العلم بتفريغ الذمّة في حكم المكلّف؛ حصل معه العلم بأداء الواقع أو لم يحصل، بل المناط حصول اليقين بأنّ الشارع قد حكم بتفريغ ذمّتنا عمّا كلّفنا به.

الثانية: أنّ الشارع قد نصب طُرقاً خاصّة، وحكم بأنّ سلوكها يوجب فراغ الذمّة أصابت الواقع أو لا، وأنّ تلك الطرق في عرض الواقع، فكما أنّ العلم بأداء

(١) الفصول الغرويّة: ٢٧٨/ سطر ٦ ـ ٧.

(٢) فرائد الأُصول: ١٢٩ ـ ١٣٥.

(٣) في الأصل: «ليست مبرئاً أصاب..».

(٤) فوائد الأُصول ٣: ٢٨٧ ـ ٢٩٢.

بأنه مؤدّىٰ الطريق غالباً.

الواقع يوجب فراغ الذمّة، فكذلك سلوك الطرق.

الثالثة: أنّه بعد انسداد باب العلم لا بدّ من تحصيل الظنّ بالفراغ، وهو يحصل من الظنّ بالطريق، دون الظنّ بالواقع.

ثمّ أورد علىٰ الأُولىٰ بما ذكرناه: من أنّ الحكم بالفراغ ليس أمراً مولوياً.

وعلىٰ الثانية: بأنّ الطريق ليس أمراً في عرض الواقع؛ لأنّ ذلك فرع كونه مغايراً له، وليس كذلك؛ لأنّ مفاد جعل الطريق كون مؤدّاه نفس الواقع، فالجعل يفيد توسعة في ناحية الواقع، وأنّ له فرداً آخر جعليّاً.

وعلىٰ الثالثة: بأنّه لا يعقل الفرق بين العلم بأداء الواقع، وبين الظنّ به؛ بحيث يكون الأوّل مستلزماً للعلم، ولا يكون الثاني مستلزماً للظنّ بالفراغ. انتهىٰ.

وفيه أوّلاً: أنّ الدليل ليس مبنيّاً علىٰ العلم بالنصب، كما أخذه في المقدّمة الثانية.

وثانياً: أنّ مراد الحاشية من العرضيّة ليس ما توهّمه من كون مفاد الطرق أمراً مبايناً للواقع، بل مراده كونه كذلك في مقام الإبراء.

وثالثاً: أنّه يعقل الفرق بين العلم بالواقع وبين الظنّ به؛ بكون الأوّل مستلزماً للعلم بالفراغ، والثاني غير مستلزم للظنّ بالفراغ إذا كان الملازمة بين العلم به وبين الفرغ، لا بين نفس الواقع والفراغ، ومراد صاحب الحاشية هو الأوّل دون الثاني، فالإيراد عليه إنّما يكون بإثبات الملازمة علىٰ النحو الثاني، لا بدعوىٰ عدم تعقّل الفرق بين العلم بالواقع وبين الظنّ به.

ونقل الأُستاذ عن الميرزا الرشتي: أنّ هذا الدليل ليس في مقام استنتاج خصوص الظنّ بالطريق عن دليل الانسداد، بل مراده إثبات حجّيّة خصوص مظنون الاعتبار من الظنون المتعلّقة بالواقع، دون موهوم الاعتبار أو مشكوكه منها،

وهو ـ حينئذٍ ـ يتركّب من مقدّمات:

الأُوليان كما سبق.

الثالثة: أنّ الظنون المتعلّقة بالواقع علىٰ أقسام: مقطوع الاعتبار، ومقطوع عدم الاعتبار، والثلاثة المتقدّمة، ولا إشكال في خروج الأوّلين من نتيجة دليل الانسداد.

الرابعة: أنّ اللازم امتثاله هو الحكم الفعلي.

الخامسة: أنّ الحكم الذي تعلّق به ظنّ موهوم الاعتبار أو مشكوكه ليس فعليّاً؛ لأنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمات، وقد فرض كونهما موهوم الاعتبار ومشكوكه، فحينئذٍ يكون اللازم عند الانسداد هو العمل بمظنون الاعتبار من الظنون دون غيره.

وفيه أوّلاً: أنّه خلاف ظاهر كلام صاحب الحاشية، بل ما نقل عنه من المقدّمة الرابعة قريب من الصراحة بخلافه؛ حيث إنّه فيها بصدد بيان أنّ اللازم حين الانفتاح هو العمل بالطريق؛ سواء حصل العلم منه أو الظنّ، أو لا يحصل شيء، وعين الانسداد هو العمل بالظنّ بها، والمقابلة شاهدة بأنّه حين الانسداد ـ أيضاً ـ لا يلزم حصول الظنّ منها بالواقع.

وثانياً: أنّ المفروض تعلّق الظنّ بحكم فعليّ، فكيف يمكن القول بعدم فعليّته إذا كان مشكوك الاعتبار أو موهومه؟! كيف وهو يجامع مع القطع بعدم الاعتبار؟!

وثالثاً: أنّه بناءً علىٰ عدم كون متعلّق الظنّ فعليّاً إذا كان بأحد النحوين ـ لكون النتيجة تابعة للأخسّ من المقدّمات ـ ننقل الكلام إلىٰ الظنّ المتعلّق بحجّيّة الظنّ بالواقع، فإمّا أن يكون بأحد النحوين فلا فعليّة للواقع للتبعيّة المذكورة، وإن

فصل

لا يخفىٰ عدم مساعدة مقدّمات الانسداد علىٰ الدلالة(٣١٤) علىٰ

كان مقطوع عدم الاعتبار فكذلك؛ لأنّ الشكّ في الحجّيّة والوهم فيها إذا كانا موجبين لعدم فعليّة متعلّق الظنّ، فالقطع فيها أولىٰ، وإن كان مقطوع الاعتبار لزم الخُلفْ إذ ـحينئذٍـ يلزم الانفتاح، وإن كان مظنون الاعتبار ننقل الكلام إلىٰ هذا الظنّ، فيلزم ـحينئذٍـ إمّا الخُلْف، وإمّا عدم الفعليّة، وإمّا كونه مظنون الاعتبار، فيلزم التسلسل، وهو باطل.

ورابعاً: أنّ نتيجة دليل الانسداد ليست منحصرة في الظنّ بالواقع؛ حتّىٰ يعمل هذا الترجيح فيه بالخصوص، كما هو ظاهر هذا التوجيه، بل اللازم إعماله في الظنّ بالطريق من دون إفادته للظنّ بالواقع، فيقال: إنّه إمّا مظنون الاعتبار أو مشكوكه أو موهومه الىٰ آخر ما ذكر.

(٣١٤) قوله قدّس سرّه: **(لا يخفىٰ عدم مساعدة مقدّمات الانسداد علىٰ الدلالة..)** إلىٰ آخره.

المقصود من هذا الفصل: بيان أنّ نتيجة دليل الانسداد هل هي مهملة من جميع الجهات الثلاثة الآتية، أو بعضها، أو معيّنة كلّاً، أو بعضاً؟

والمفهوم من كلام الشيخ(١) ـ قدّس سرّه ـ توقّف الإهمال علىٰ مقدّمتين:

الأُولىٰ: أن لا يجري دليل الانسداد في كلّ مسألة علىٰ حدة، بل في جميع المسائل؛ إذ ـحينئذٍـ لا يتصوّر الإهمال لا سبباً ولا مورداً ولا مرتبةً؛ سواء قلنا بالحكومة أو الكشف؛ إذ بعد جريانها في مسألة واحدة في نفسها؛ بأن يقال: إنّ باب العلم والعلمي منسدّ، والعمل بالبراءة باطل، وكذا الاحتياط، وترجيح المرجوح

---

(١) فرائد الأُصول: ١٣٨ ـ ١٤٠.

كون الظنّ طريقاً منصوباً شرعاً؛ ضرورة أنه معها لا يجب عقلاً علىٰ الشارع أن ينصب طريقاً؛ لجواز اجتزائه بما استقلّ به العقل في هذا الحال.

قبيح ـ كما هو صريح المحقّق القمّي[1]، ومحتمل كلامي «المعالم»[2] و«الزُّبدة»[3] ـ فلا مجال لإهمال النتيجة:

أمّا في الأوّل؛ فلأنّ قضيّة تلك المقدّمات وجوب العمل بالظنّ من أيّ سبب حصل.

وأمّا الأخيران فواضح عدم الإهمال فيهما[4]؛ إذ لا تعدّد في الموارد حتىٰ يقال: إنّ الحجّة مرتبة الاطمئنان، دون غيرها.

ثمّ قال: إنّ هذا المبنىٰ باطل؛ لعدم صحّة جريانها في كلّ مسألة، ولكن كون بطلان ذلك من مقدّمات الإهمال مبنيّ علىٰ القول بكون النتيجة هو الظنّ بالفراغ، وأمّا إذا كان النتيجة أعمّ أو خصوص الظنّ بالطريق، فيتصوّر الإهمال في غير المورد؛ إذ فيه لا يعقل الإهمال؛ لاقتضاء المقدّمات في مورد واحد حجّيّة الظنّ فيه، فلا تعدّد فيه حتىٰ يمكن حجّيّته في واحد دون الآخر.

وأمّا في السبب والمرتبة فلأنّه يمكن في مورد واحد قيام طريقين مظنوني الحجّة، فيقع الإهمال ـ حينئذٍ ـ في أنّ الحجّة كلاهما أو أحدهما، وكذا يمكن اختلاف الظنّين مرتبة، فيقع الإهمال كما هو واضح، فجعله ـ قدّس سرّه ـ له من مقدّمات الإهمال لا يتمّ إلّا بناءً [علىٰ][5] قول أُستاذه الشريف الباطل عنده، ولعلّه لذلك لم

---

(١) قوانين الأُصول ١: ٤٤٣ ـ ٤٤٤.

(٢) معالم الدين: ١٩٢/ سطر ٦ ـ ٨.

(٣) الزبدة: ٢٥.

(٤) في الأصل: «فيها».

(٥) أضافة يقتضيها السياق.

ولا مجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل؛ لقاعدة

يجعله الماتن مقدّمةً.

ثمّ إنّ الشيخ[1] علّل عدم جريانه في كلّ مسألة: بأن لا دليل علىٰ بطلان البراءة في كلّ مسألة، ولا علىٰ بطلان الاحتياط كذلك.

وأورد عليه في تقريرات بعض من عاصرناه: بمنع ذلك، فلا يتصوّر الإجمال في النتيجة:

أمّا الثاني: فلقيام الإجماع علىٰ أنّه ليس بناء الشرع علىٰ العمل بالاحتمال.

وأمّا الأوّل: فلأنّه مسلّم إذا كان مدرك عدم جواز إهمال المشتبهات لزوم الخروج عن الدين، أو الاجماع علىٰ عدم وجوب إتيان جميع المحتملات، وأمّا لو كان مدركه العلم الإجمالي، فهو مانع عن جريان البراءة في كلّ مسألة مسألة، مع أنّه يمكن كون الأمر كذلك لو كان المدرك له هو الإجماع أيضاً؛ بأن يقال: إنّ المدرك له استقلال العقل بالفحص، وعدم جريان البراءة قبله، فلا جريان له لا قبل رتبة الانسداد كما علم، ولا بعده لحجّيّة الظنّ حينئذٍ. انتهىٰ حاصله.

وفيه وجوه من الإشكال:

الأوّل: أنّ الإجماع علىٰ عدم العمل بالاحتمال غير ثابت.

الثاني: أنّه معلوم العدم؛ لأنّ بناءهم علىٰ العمل بالاحتياط في موارد العلم الإجمالي في الشبهات الحكميّة مطلقاً انفتاحاً وانسداداً:

أمّا الأوّل: فلرجوعهم إليه إذا خلا المورد عن الظنون الخاصّة.

وأمّا علىٰ الثاني: فلرجوعهم إليه عند الخلوّ عن الظنّ المطلق.

الثالث: أنّ العلم الإجمالي الكبير ـ لمجيء الترخيص في أطرافه ـ لا يمنع عن جريان البراءة.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٣٨/ سطر ٢٠ ـ ٢٤.

الملازمة؛ ضرورة أنها إنّها تكون في مورد قابل للحكم الشرعي، والمورد

الرابع: أنّ البراءة قبل الفحص وإن كانت غير جارية[1] إلّا أنّه إذا فحص ولم يظفر بدليل ـ ولو لعدم ثبوت حجّيّة ما يحتمل دليليّته، كما في الانسداد ـ تجري[2] البراءة، وحينئذٍ تكون حجّيّة الظنّ مشروطةً بعدم[3] جريان البراءة، فكيف يكون حجّيّته مانعةً عن جريانها؟! نعم لو أبطل البراءة في كلّ مسألة بما يبطل به الأُصول الشخصيّة لكان له وجه.

الخامس: أنّك عرفت أنّ الإجمال متصوّر عليه أيضاً.

الثانية: هل النتيجة حجّيّة الظنّ شرعاً؛ بمعنىٰ استكشاف العقل كون حجّيّته مجعولة من قِبَل الشارع من هذه المقدّمات في نفسها، أو بضميمة قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع، أو حجّيّته عقلاً من دون جعلٍ أصلاً، وعلىٰ الأخير فلا يتصوّر الإهمال، كما يأتي بيانه، بخلاف الأوّل؛ فإنّه يثبت عليه الإهمال مطلقاً، أو من بعض الجهات عند المصنّف علىٰ ما يأتي أيضاً؟

وجهان: الأقوىٰ هو الأخير وفاقاً للمتن؛ لأنّ الحجّيّة الشرعيّة علىٰ النحوين علىٰ ما عرفت، والأوّل باطل قطعاً؛ لأنّ نسبة حجّيّة الظنّ عقلاً إلىٰ حجّيّته الشرعيّة، مثل نسبة البراءة العقليّة إلىٰ قيام أمارة معتبرة شرعاً، فكما أنّ موضوع حكم العقل بقبح العقوبة هو اللا بيان المتحقّق: تارة بالقطع بعدم حجّيّتها، وأُخرىٰ بالشكّ فيها، فكذلك موضوع الحجّيّة العقليّة للظنّ عدم حجّيّة فعليّة شرعاً، المتحقّق: تارة بالقطع بعدمها، وأُخرىٰ بالشكّ فيها، بخلافها فإنّها لا تتحقّق إلّا بالقطع بجعلها إنشاءً، وحيث لا يحصل القطع به من نفس المقدّمات الخمسة؛

---

(١) في الأصل: «لجرت»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) في الأصل: (وحينئذٍ يكون حجّيّة الظنّ مشروطاً لعدم. .).

(٣) في الأصل: (أنّ البراءة قبل الفحص وإن كانت غير جارية قبل الفحص. . .).

ها هنا غير قابل له، فإنّ الإطاعة الظنّيّة[٣١٥] التي يستقلّ العقل بكفايتها في حال الانسداد، إنّما هي بمعنىٰ عدم جواز مؤاخذة الشارع بأزيد

لاحتمال رضاء الشارع في حال تحقّقها بما حكم به العقل من حجّيّة الظنّ لو حصل، ووجوب العمل بالاحتمال لولاه، استقلّ العقل بالحجّيّة؛ لتحقّق موضوع حكمه، وهو الشكّ في الحجّيّة الشرعيّة.

والثـاني أيضـاً باطـل، وإليه أشـار بقـولـه: (ولا مجال لاستكشاف نصب الشارع..) إلىٰ آخره، مع أنّه لو لم يبطل -أيضاً- لتعيّن النتيجة؛ لكون المكشوف تابعاً لحكم العقل موضوعاً الذي لا إهمال فيه.

(٣١٥) قوله قدّس سرّه: **(فإنّ الإطاعة الظنّيّة..)** إلىٰ آخره.

شروع في بيان عدم جريان قاعدة الملازمة في المقام؛ لعدم قابليّته للحكم المولوي.

بيانه: أنّ الحكم المولوي يشترط فيه أمران:

الأوّل: كون متعلّقه من فعل غير الحاكم؛ إذ لا يعقل تعلّق حكم مولويّ بنفس فعل الحاكم.

الثاني: وجود فائدة جديدة مترتّبة عليه؛ لأنّ صدور الفعل الاختياري -الذي منه الحكم الشرعي- بلا داعٍ عقلائيّ لا يصدر من الحكيم[1]؛ من غير فرق في ذلك بين أن يكون حكماً نوعيّاً أو أصوليّاً، فقهيّاً أو دينيّاً، فجعْلُ وجوب متعلّق بفعل جوانحيّ أو خارجيّ، أو جعْلُ حجّيّة شيء غير متعلّق بالعمل بأحد نحويه إلّا مع الواسطة، لا يصحّ إلّا فيما كان له فائدة غير الفائدة المترتّبة علىٰ حكم العقل، ولذا لا يعقل تعلّق وجوب مولويّ بالتديّن بوجود الصانع، أو بالإطاعة، أو تعلّق حجّيّة مولويّة بالقطع؛ لعدم فائدة جديدة في ذلك كلّه.

---

(١) كذا، والأقوم في العبارة هكذا: (لأن الفعل الاختياري... لا يصدر من الحكيم بلا داعٍ عقلائيّ...).

منها، وعدم جواز اقتصار المكلّف بدونها، ومؤاخذة الشارع غير قابلة لحكمه، وهو واضح.

واقتصار المكلّف بما دونها، لما كان بنفسه موجباً للعقاب مطلقاً، أو فيما أصاب الظنّ، كما أنّها بنفسها موجبة للثواب أخطأ أو أصاب،

أمّا الأوّلان: فلحكم العقل بحسن التديّن والإطاعة علىٰ نحو يوجب تركهما للعقوبة وفعلهما للمثوبة، وأيّ فائدة[١] مترتّبة علىٰ الجعل المولوي؟!

وأمّا في الأخير: فلحكم العقل بحجّيّته علىٰ نحو يكون منجّزاً لو أصاب، وعذراً لو خالف، فلا فائدة في جعل الحجّيّة.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الإطاعة الظنّيّة التي يستقلّ العقل بكفايتها عند الانسداد لها طرفان:

الأوّل: حكم العقل بقبح مؤاخذة المولىٰ علىٰ أزيد من الظنّ، والشرط الأوّل فيه مفقود؛ إذ المؤاخذة التي يحكم العقل بقبحها فعل نفس الحاكم.

والثاني: حكم العقل بقبح اقتصار العبد علىٰ ما دونه، والشرط الثاني فيه مفقود؛ إذ جعل الحرمة للاقتصار المذكور ـ التي هي عبارة أُخرىٰ لجعل[٢] حجّيّة الظنّ ـ لا فائدة جديدة فيه؛ إذ الفائدة في جعل حجّيّة شيء ترتّب التنجيز عليه إذا أصاب، والعذريّة لو خالف، وقام علىٰ نفي إلزام ما كان فيه إلزام، أو علىٰ وجوب ما كان فيه حرمة، أو بالعكس، وترتّب العقاب لو خالف، وقام علىٰ وجوب غير الواجب أو حرمة غير الحرام؛ بناءً علىٰ عقوبة المتجرّي، وترتّب الثواب مطلقاً علىٰ الواقع فيما أصاب، والانقياد لو خالف، وهذه الفوائد مترتّبة علىٰ الحجّيّة العقليّة للظنّ، نظير ترتّبها علىٰ حجّيّة القطع، فلا يمكن جعل حجّيّة مولويّة في البين، كما في المقيس عليه.

---

(١) كذا، والأصحّ في العبارة: (فأيّ فائدة ـ حينئذٍ ـ مترتّبة...).

(٢) كذا، والصحيح: «عن جعل».

من دون حاجة إلىٰ أمرٍ بها أو نهي عن مخالفتها، كان حكم الشارع فيه مولويّاً بلا ملاك يوجبه، كما لا يخفىٰ، ولا بأس به إرشاديّاً، كما هو شأنه في حكمه بوجوب الإطاعة وحرمة المعصية.

وصحّة نصبه الطريق وجعله ـ في كلّ حال[٣١٦] بملاك يوجب نصبه وحكمة داعية إليه[٣١٧]،

---

(٣١٦) **قوله قدّس سرّه: (وصحّة نصب الطريق وجعله في كلّ حال..) إلىٰ آخره.**

إشارة إلىٰ ما يمكن أن يتوهّم: من أنّ المستكشف بالملازمة لو كان حجّيّة الظنّ شرعاً علىٰ نحو الطريقيّة، لصحّ ما ذكر من عدم قابليّة[١] المورد.

وأمّا لو كان المستكشف بها حجّيّته الموضوعيّة[٢] فلا؛ إذ ـ حينئذٍ ـ يكون العقوبة مترتّبة علىٰ الحكم الظاهري والمثوبة عليه، وهذا المعنىٰ لم يكن موجوداً في الحجّيّة العقليّة؛ إذ العقوبة كانت مترتّبة علىٰ الواقع لو أصاب، وعلىٰ التجرّي لو خالف؛ بناءً علىٰ عقوبة المتجرّي[٣]، والمثوبة علىٰ الواقع أو علىٰ الانقياد، وحينئذٍ لا إشكال في صحّة نصب الطريق في حال الانسداد بهذا الوجه، كما لا إشكال في نصبها كذلك في حال الانفتاح.

(٣١٧) **قوله قدّس سرّه: (وحكمه داعية إليه..) إلىٰ آخره.**

عطف تفسيري علىٰ مدخول كلمة «الباء»[٤] في قوله: «بملاك»، والمراد من الملاك ما ذكرنا.

---

(١) في الأصل: «قابليته»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) في الأصل: «حجّيّة الموضوعيّة»، والصحيح ما أثبتناه، والأصحّ: (حجّيّته علىٰ نحو الموضوعيّة).

(٣) في الأصل: «التجرّي»، والصحيح ما أثبتناه.

(٤) في الأصل: «با»، والصحيح ما أثبتناه.

لا تنـافي استقلال العقل بلزوم الإطاعة بنحو[٣١٨] حال الانسَداد، كما يحكم بلزومهـا بنحـو آخـر حال الانفتاح؛ من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولوياً؛ لما عرفت.

فانقـدح بذلـك: عدم صحّـة تقـرير المقـدّمات إلّا علىٰ نحو

---

(٣١٨) قوله قدّس سرّه: (لا تنافي استقلال العقل بلزوم الإطاعة..) إلىٰ آخره.

دفع للتوهّم المذكور.

وحاصله: أنّ الموضوع للحجّيّة العقليّة هوالظنّ بشرط مقدّمات الانسداد، القاضية بلزوم إحراز الواقعيّات ولو في الجملة، وموضوع الحجّيّة الشرعيّة بالملاك المذكور هو الظنّ بالواقع الغير اللازم إحرازه؛ لأنّ فعليّة الحكم الظاهري مع فعليّة الحكم الواقعي لا يجتمعان، فيختلف الموضوعان، ومن المعلوم أنّ اللازم في باب الملازمة كون موضوع الحكم الشرعي عين موضوع الحكم العقلي، كالإحسان الموضوع للحسن العقلي والوجوب الشرعي مثلاً، بل لو فرض حجيّة الظنّ من تلك الجهة للزم انفتاح باب العلم، وهو خُلْف، بخلاف الحجّيّة الطريقيّة؛ فإنّها لا يلزم منه ذلك؛ لكونها ناشئةً من مقدّمات الانسداد، بخلاف الحجّيّة الموضوعيّة؛ لعدم كونها ناشئةً فيها علىٰ ما عرفت، إلّا أنّها غير موجودة؛ لعدم الفائدة.

والمراد من قوله: (بنحو حال الانسداد) أنّه يستقلّ بلزوم الإطاعة الظنّيّة من باب لزوم إحراز الواقعيّات المفروض في المقدّمات، ولا يمكن ـحينئذٍـ استكشاف حكم مولويّ بلزومها من هذه الجهة؛ لعدم الفائدة، كما أنّه لا يمكن الحكم المولوي من جهة استقلاله بلزوم الإطاعة العلميّة في حال الانفتاح.

وأمّا الحكم المولوي بلزوم الإطاعة الظنّيّة الموضوعيّة، فقد عرفت أنّه مختلف الموضوع مع الحجّيّة العقليّة.

الحكـومة، دون الكشف، وعليها فلا إهمال في النتيجة أصلاً، سبباً ومورداً ومرتبة؛ لعدم تطرّق الإهمال والإجمال في حكم العقل(٣١٩)، كما لا يخفىٰ.

أمّا بحسب الأسباب: فلا تفاوت بنظره فيها(٣٢٠).

وأمـا بحسب المـوارد: فيمكن أن يقال بعدم استقلاله بكفاية الإطاعة الظنّيّة، إلّا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب

---

(٣١٩) قوله قدّس سرّه: (لعدم تطرّق الإهمال والإجمال في حكم العقل..) إلىٰ آخره.

لأنّ الحاكم لا يشكّ في حكمه الفعلي، والشكّ يتصوّر من غير الحاكم، والمفروض أنّ الحاكم في المقام هو العقل، فكيف يمكن أن يشكّ في حكمه علىٰ نحو التباين أو الأقلّ والأكثر؟!

(٣٢٠) قوله قدّس سرّه: (أمّا بحسب الأسباب فلا تفاوت بنظره فيها..) إلىٰ آخره.

لأنّ الملاك في نظره هو القرب [من] الواقع[1] من أيّ سبب حصل.

وحاصل مرامه: أنّ النتيجة علىٰ الحكومة معيّنة لا احتمال فيها، ولكن التعيّن في ضمن الكلّ بحسب الأسباب، وفي ضمن البعض بحسب المورد والمرتبة علىٰ تقدير، وفي ضمن الكلّ علىٰ تقدير آخر.

والتحقيق: عدم الفرق في الجهات الثلاثة، بل هي في ضمن البعض المعيّن بحسب الأسباب علىٰ تقدير ، وفي الكلّ علىٰ آخر، مثل المورد والمرتبة؛ لأنّ حكم العقل مختصّ بما لا يحتمل المنع منه، كما سيأتي، فإن كفىٰ، وإلّا يتعدّىٰ إلىٰ محتمله علىٰ تقدير عدم كفايته.

---

(١) في الأصل: «القرب بالواقع».

وترك الحرام، واستقلاله بوجوب الاحتياط فيما فيه مزيد الاهتمام، كما في الفروج والدماء، بل وسائر حقوق الناس، ممّا لا يلزم من الاحتياط فيها العسر.

وأمّا بحسب المرتبة: فكذلك لا يستقلّ إلّا بلزوم التنزّل إلىٰ مرتبة الاطمئنان من الظنّ بعدم التكليف[1]، إلّا علىٰ تقدير عدم كفايتها في دفع محذور العسر.

وأمّا علىٰ تقدير الكشف[٣٢١]: فلو قيل بكون النتيجة هو نصب

---

(٣٢١) قوله قدّس سرّه: (وأمّا علىٰ تقرير الكشف. .) إلىٰ آخره.

وصريح المصنّف: أنّ الكشف ملزوم لإهمال النتيجة، غاية الأمر أنّه ـ بناءً علىٰ الاحتمالين الأوّلين ـ يكون الإهمال من حيث المرتبة فقط، وعلىٰ الأخير من جميع الجهات الثلاثة: مرتبةً ومورداً وسبباً.

وتحقيق المقام يقتضي رسم أُمور:

الأوّل: أنّ المكشوف من المقدّمات: إمّا أن يكون الطريق الواصل بنفسه، أو الطريق الواصل أعمّ ممّا كان وصولها بنفسها أو بطريقها، أو مطلق الطريق ولو لم تصل أصلاً.

الثاني: أنّ الصحيح من تلك الأقسام علىٰ تقدير صحّة أصل الكشف هو الوسط.

أمّا الأخير فواضح بطلانه؛ لأنّ لزوم ترجيح المرجوح علىٰ الراجح الذي هو مقدّمة أخيرة من الدليل قاضٍ بوجوب الوصول.

---

(١) العبارة في بعض النسخ هكذا: (فكذلك لا يستقلّ إلّا بكفاية مرتبة الاطمئنان من الظنّ إلّا علىٰ. . .)، وفي الأكثر كما أثبتناه.

الطريق الواصل بنفسه، فلا إهمال فيها ـأيضاًـ بحسب الأسباب، بل يستكشف ـحينئذٍـ أنّ الكلّ حجّة لو لم يكن بينها ما هو المتيقّن، إلّا فلا مجال لاستكشاف حجّيّة[1] غيره، ولا بحسب الموارد، بل يحكم بحجّيّته في جميعها، وإلّا لزم عدم وصول الحجّة، ولو لأجل التردّد في مواردها، كما لا يخفىٰ.

وأمّا الأوّل فباطل أيضاً؛ لأنّ تلك المقدّمة لا تقتضي[2] بأزيد من طبيعة الوصول، أمّا كونه بنفسه فلا.

الثالث: أنّه ـ بناءً علىٰ الأوّل ـ لا إهمال في النتيجة أصلاً؛ لا مورداً ولا مرتبةً ولا سبباً.

أمّا الأوّل: فلأنّ المنكشف: إمّا وصول الحجّة في كلّ مورد، أو في البعض المعيّن، وهو غير الموارد الأهمّ، وأنّه يلزم فيها الاحتياط، أو في البعض المردّد، والثالث خُلْف؛ إذ المفروض لزوم الوصول، والترديد ينافيه، وفي الأوّلين لا إهمال.

وأمّا الثاني: فلأنّ الاطمئنان ـ في مقابل الظنّ الغير الاطمئناني ـ أولىٰ بالوصول، نظير أولويّة الظنّ من الشكّ والوهم، فعلىٰ تقدير كفايته فهو المتعيّن، وإلّا فالعموم.

وأمّا الثالث: فلأنّه إن وجد قدر متيقّن في البين كافٍ فهو متعيّن واصل، وإلّا [فلا][3]؛ لعدم القدر المتيقّن، أو لعدم كفايته.

فإن كان في البين مظنون اعتباره كافٍ فهو المتعيّن؛ لأنّه خصوصيّة[4] موجبة لوصوله بنفسه في مقابل غيره، وإلّا فالكلّ، كما هو واضح.

---

(١) في إحدىٰ النسخ: «حجة»، والصحيح ما أثبتناه من باقي النسخ.

(٢) في الأصل: «لا يقتضي».

(٣) إضافة يقتضيها السياق.

(٤) كذا، والأقوم في العبارة: «لأنّ خصوصيّته...».

ودعوىٰ الإجماع[1] علىٰ التعميم بحسبها في مثل هذه المسألة المستحدثة، مجازفة جدّاً.

وأمّا بحسب المرتبة: ففيها إهمال؛ لأجل احتمال حجّيّة خصوص الاطمئناني منه إذا كان وافياً، فلابدّ من الاقتصار عليه.

وأمّا علىٰ الثاني فلا إهمال ـأيضاًـ من جميع الجهات الثلاثة:

أمّا مورداً ومرتبةً فلما عرفت في سابقه.

وأمّا سبباً فلأنّه إذا فرض ظنٌّ واحد في البين، أو متعدّد لا اختلاف فيه بتيقّن الاعتبار، أو بالظنّ بالاعتبار، أو فيه اختلاف مع كون المتيقّن أو المظنون الاعتبار غير كافٍ، فيتعينّ في الأوّل العمل بالظنّ الواحد، وفي الثاني والثالث في الجميع، فلا إهمال في البين.

وإن لم يكن واحد من الثلاثة، فإن كان في البين قدر متيقّن كافٍ فهو المتعينّ، فلا ينظر إلىٰ ما سواه؛ سواء كان مظنون الاعتبار أو لا، وإلّا فالمتعينّ هو مظنون الاعتبار الكافي، كما فرض وجوده في هذا الفرض، وذلك بإجراء دليل الانسداد في تعين الطريق غير دليل الانسداد الجاري في الأحكام، والحاجة إليه لكون النتيجة هو الوصول ولو بالطريق.

وتقريبه: أنّ العلم الإجمالي حاصل بجعل طريق من بين الظنون، وباب العلم والعلمي به منسدّ، وأصالة عدم الحجّيّة غير جارية؛ للعلم الإجمالي، والاحتياط غير واجب؛ لفرض لزوم الوصول، وترجيح الموهوم الاعتبار أو مشكوكه علىٰ مظنونه قبيح؛ لأنّه ترجيح للمرجوح علىٰ الراجح، فيتعينّ العمل بالمظنون اعتباره من الظنون، فحينئذٍ ننقل الكلام إلىٰ الظنّ بالاعتبار، فإن فرض واحداً أو متعدّداً غير مختلف، أو مختلفاً لا يكفي تيقّنه، أو مظنون الاعتبار منه، أو كان المتيقّن

---

(١) إدّعاه في فرائد الأصول: ١٣٩/ سطر ١٨ ـ ١٩.

ولو قيل: بأنّ النتيجة هو نصب الطريق الواصل ولو بطريقه، لا إهمال فيها بحسب الأسباب لو لم يكن فيها تفاوت أصلاً، أو لم يكن بينها إلّا واحد، وإلّا فلابدّ من الاقتصار علىٰ متيقّن الاعتبار منها أو مظنونه؛ بإجراء مقدّمات دليل الانسداد ـ حينئذٍ ـ مرّة أو مرّات في تعيين الطريق المنصوب، حتّىٰ ينتهي إلىٰ ظنّ واحد أو إلىٰ ظنون متعدّدة لا تفاوت بينها، فيحكم بحجّيّة كلّها[1]، أو متفاوتة يكون بعضها الوافي متيقّن الاعتبار، فيقتصر عليه.

كافياً، فهو، وإلّا يجري دليل انسداد آخر، فيثبت حجّيّة المظنون الاعتبار الكافي علىٰ النحو الأوّل؛ وإن كان منشأ الظنّ به بأحد الوجوه الأربعة الأُوَل، وإلّا يجري دليل الانسداد الآخر، وهكذا حتّىٰ ينتهي إلىٰ واحد من الأربعة الأُوَل.

وأمّا علىٰ الثالث، فالإهمال ثابت من جيمع الجهات الثلاثة المتقدّمة، وهو واضح، وإن كان في البين قدر متيقّن فهو، وإلّا فالاحتياط بالعمل بجميع الظنون لو لم يلزم العسر، وإلّا فلا بدّ من تقرير دليل الانسداد علىٰ نحو الحكومة؛ لكون الكشف مستلزماً للإهمال الموجب للاحتياط الباطل، وما يستلزم الباطل باطل، فيعمل بما يستقلّ به العقل.

فتعيّن من بياننا في هذا الأمر الثالث ورودُ إشكالات ثلاثة علىٰ الماتن:

أحدها: حكمه بالإجمال بحسب المرتبة بناءً علىٰ الأوّلين، وقد عرفت عدم الإجمال فيهما أيضاً.

الثاني: حكمه ـ بناءً علىٰ الأوّل منها ـ بحجّيّة جميع الظنون بحسب الأسباب لو لم يكن قدر متيقّن، وقد عرفت أنّ المعيّن بعده هو مظنون الاعتبار الكافي لو كان الثالث حكمه بإجراء دليل الانسداد في إثبات حجّيّة مظنون الاعتبار لو كان ظنون

---

(١) كذا، والأصحّ: «بحجيّتها كلّها».

وأمّا بحسب الموارد والمرتبة: فكما إذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه، فتدبّر جيّداً.

ولو قيل: بأنّ النتيجة هو الطريق ولو لم يصل أصلاً، فالإهمال فيها يكون من الجهات، ولا محيص ـ حينئذٍ ـ إلّا من الاحتياط في الطريق بمراعاة أطراف الاحتمال، لو لم يكن بينها متيقّن الاعتبار، لو لم يلزم منه محذور، وإلّا لزم التنزّل إلىٰ حكومة العقل بالاستقلال، فتأمّل فإنّ المقام من مزالّ الأقدام.

متعـدّدة غير مختلفة بتيقّن الاعتبار، ومختلفة بكون بعضها مظنون الاعتبار مرّة أو مرّات، حتىٰ ينتهي إلىٰ أحد الأُمور الثلاثة؛ إذ قد عرفت أنّ المظنون لو لم يكن كافياً فلا حاجة إلىٰ إجرائه، بل كلّ الظنون حجّة حينئذٍ، وعلىٰ تقدير كفايته يلزم إجراؤه في إثبات حجّيّته حتّىٰ ينتهي إلىٰ أُمور أربعة، لا إلىٰ ثلاثة، فافهم.

وكذا تبينّ منه: ورود إشكال علىٰ الشيخ؛ حيث حكم ـ بناءً علىٰ الكشف ـ بتعينّ النتيجة مورداً للإجماع، وباهمالها مرتبة وسبباً[1]؛ إذ قد عرفت أنّه ـ بناءً علىٰ الوجهين الأوّلين في تقريراته ـ لا إهمال بحسب هذين أيضاً.

مضـافـاً إلىٰ منع الإجماع في مثل المسألة؛ لكونه من المستحدثات، مع أنّ اليقين به عين القول بالإهمال.

وقد تبينّ من جيمع ما ذكرنا في هذا الفصل: أنّ الإهمال يتوقّف علىٰ أمرين: القول بالكشف، [وكون][2] النتيجة ـ بناءً عليه ـ هو مطلق الطريق ولو لم تصل أصلاً، لا الأوّل فقط ـ كما هو صريح المصنّف ـ ولا هو مع عدم جريانه في كلّ مسألة علىٰ حدة، كما نقلناه عن الشيخ فيما سبق.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٣٩/ سطر ١٨ ـ ١٩ و٢٥.

(٢) أضافة يقتضيها السياق.

وهم ودفع(٣٢٢): لعلّك تقول: إنّ القدر المتيقّن الوافي لو كان في البين، لما كان مجال لدليل الانسداد؛ ضرورة أنه من مقدّماته انسداد باب العلمي أيضاً.

لكنك غفلت عن أنّ المراد ما إذا كان اليقين بالاعتبار من قِبَله؛ لأجل اليقين بأنه لو كان شيء حجّة شرعاً، كان هذا الشيء حجة قطعاً؛ بداهة أنّ الدليل(٣٢٣) علىٰ أحد المتلازمين إنّما هو الدليل علىٰ

---

(٣٢٢) قوله قدّس سرّه: (وهم ودفع. .) إلىٰ آخره.

وحاصل الوهم: أنّ وجود القدر المتيقّن منافٍ لجريان دليل الانسداد؛ إذ ينفتح باب العلمي -حينئذٍ- الذي هو أحد مقدّماته، وكيف التعليق في التقريرين الأوّلين من الكشف ـ بحسب الأسباب حجّيّة الظنون جميعاً أو مظنون الاعتبار فيها ـ علىٰ عدم وجوده[1]، وفي التقرير الثالث بحسبها وغيرها من الجهتين علىٰ عدمه ـأيضاًـ كما تقدّم؟!

وحاصل الدفع بقوله: (ولكنّك غفلت): أنّ هذا التيقّن إنّما حصل من قبل دليل الانسداد، والموجب لعدم جريانه هو القطع الحاصل من غيره، وهنا قد حصل منه بضميمة القطع بالملازمة بين حجّيّة شيء وبين حجّيّة هذا الظنّ.

(٣٢٣) قوله قدّس سرّه: (بداهة أنّ الدليل. .) إلىٰ آخره.

دفع لما يمكن أن يتوهّم: من أنّ الثابت بدليل الانسداد هو القطع بحجّيّة[2] ظنّ، وأمّا القطع بالملازمة بينها وبين حجّيّة هذا الظنّ فقد[3] حصل من الخارج، فيكون الدليل علىٰ حجّيّة هذا القطع الخارجي دون دليل الانسداد، فيعود المحذور.

---

(١) كذا، والأقوم في العبارة هكذا: (وكيف تُعلّق حجّيّة الظنون جميعاً أو مظنون الاعتبار منها ـ بحسب الأسباب في التقريرين الأوّلين من الكشف ـ علىٰ عدم وجوده).

(٢) في الأصل: «بحجّيّته»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) في الأصل: «قد».

الآخر، لا الدليل علىٰ الملازمة.

ثمّ لا يخفىٰ أنّ الظنّ باعتبار ظنّ[1] بالخصوص(٣٢٤)، يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد علىٰ تقرير الكشف؛ بناءً علىٰ

وحاصل الدفع: أنّ الدليل علىٰ أحد المتلازمين ليس هو الدليل علىٰ الملازمة بينهما، بل ما هو الدليل علىٰ الملازمة واسطة في الثبوت؛ بمعنىٰ أنّه محقّق لدلالة دليل الملازم علىٰ الملازم الآخر، فيكون ثبوت حجّيّة الظنّ بنفس دليل الانسداد الدالّ علىٰ حجّيّة الظنّ في الجملة، فافهم.

(٣٢٤) قوله قدّس سرّه: (لا يخفىٰ أنّ الظنّ باعتبار ظنّ بالخصوص..) إلىٰ آخره.

اعلم أنّه ـ بناءً علىٰ إهمال نتيجة دليل الانسداد ـ قد ذكر ثلاثة مُعمّمات:

الأوّل منها: مركّب من مقدّمتين:

الأُولىٰ: عدم مرجّح لبعض الظنون.

الثانية: قياس استثنائي مركّب من منفصلة في أطراف ثلاثة، وحمليّتين مشتملتين علىٰ بطلان الاثنين منها، وهو أنّه بعد عدم المرجّح: إمّا أن يكون الحجّة بعض الظنون معيّناً، أو يكون الحكم التخيير، أو يكون الكلّ حجّة، ولكن الأوّل باطل؛ لبطلان الترجيح بلا مرجّح، وكذا الثاني للإجماع، فتعيّن الثالث.

ويمكن الإشكال فيها باحتمال رابع: وهو كون الحجّة بعضها المعيّن واقعاً المردّد عندنا، ولازمه وجوب الاحتياط بالعمل بجميع الظنون المثبتة، وأمّا النافية[2] فلايجوز العمل بها في مقابل قاعدة الاحتياط والاستصحاب المثبت.

فإن قلت: الاحتياط لا [مسرح له][3]؛ بل بناءً علىٰ الوجهين الأوّلين.

---

(١) في بعض النسخ: «الظنّ»، وفي الأكثر كما أثبتناه، وهو الأصحّ.

(٢) في الأصل: «الثانية»، والاستظهار الذي أثبتناه من هامش الأصل هو الصحيح.

(٣) في الأصل: «لا سرح»، والأظهر ما أثبتناه.

كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه، فإنه ـحينئذٍـ يقطع بكونه حجّة، كان غيره حجّة أو لا، واحتمال عدم حجّيّته بالخصوص لا ينافي القطع بحجّيّته بملاحظة الانسداد؛ ضرورة أنه علىٰ الفرض لا يحتمل أن يكون غيره حجّة بلا نصب قرينة، ولكنّه من المحتمل أن يكون هو الحجّة دون غيره؛ لما فيه من خصوصيّة الظنّ بالاعتبار.

وبالجملة: الأمر يدور بين حجّيّة الكلّ وحجّيّته، فيكون مقطوع الاعتبار.

قلت: إنّه لا إهمال في النتيجة بناءً عليهما، والمفروض هو الإهمال.

وأمّا الأُولىٰ ـ وهي عدم المرجّح ـ فتحقّق هذه وعدمها يحتاج إلىٰ بيان أُمور يمكن أن يكون مرجّحاً، ثمّ النظر في أنّها كذلك أم لا، فنقول: إنّه قد ذكر في هذا المقام أُمور:

الأوّل: أنّ بعض الظنون الكافي متيقّن الحجّية، والإشكال بكونه منافياً لدليل الانسداد قد تقدّم جوابه، ولا إشكال فيه كبرىٰ.

وإنّما الإشكال فيه من حيث الصغرىٰ؛ من حيث منع وجود التيقّن أوّلاً، أو كفايته: إمّا من حيث قلّته في نفسه، أو للعلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر فيها الموجود فيها بين سائر الظنون ثانياً، ولا يخفىٰ أنّه يختلف باختلاف الأشخاص، ولا طائل في تطويل الكلام فيه.

الثاني: أنّ بعض الظنون الكافي مظنون الاعتبار، فيكون هو المعينّ.

الثالث: أنّ بعض الظنون الكافي قويّ مرتبةً، فيكون القوة مرجِّحة له.

ثمّ إنّ الكلام في هذين المرجّحين بحسب الصغرىٰ مثل الأوّل، ويختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، وربّما يكون ظنّ بالاعتبار والقوّة عند أحد دون الآخر، وكذلك في القلّة بنفسها أو بملاحظة العلم الإجمالي المتقدّم، وربما يكون ذلك باختلاف حالي شخص واحد.

ومن هنـا ظهر حال القوّة، ولعلّ نظر من رجّح بها[1] إلىٰ هذا الفـرض، وكان منع شيخنا العلامة[2] أعلىٰ الله مقامه ـ عن الترجيح بها[3]، بنـاءً علىٰ كون النتيجـة هو الـطريق الواصل ولو بطريقه، أو الطريق ولو لم يصل أصلاً، وبذلك ربما يوفّق بين كلمات الأعلام في المقام، وعليك بالتأمّل التامّ.

وأمّا بحسب الكبرىٰ فقد اختلف فيه، قال الشيخ[4] قدّس سرّه: إنهما لا يصلحان لذلك؛ معلّلاً بما حاصله: أنّه يحتمل كون المجعول غيرهما.

وذهب جماعة إلىٰ الترجيح بهما.

وحاصل ما ذكره الماتن في هذا المقام: أنّه لا ريب في الترجيح بهما؛ بناءً علىٰ كون النتيجة هو الـطريق الـواصل بنفسه؛ لأنّه ـحينئذٍـ يكون الحكم بالوصول مفـوَّضـاً إلىٰ العقل، فيكونان مقطوعي الحجّة؛ لعدم احتمال العقل كون الحجّة غيرهما؛ لعدم كونه واصلاً بنفسه، ولكنّه يحتمل كونهما بالخصوص حجّة أو الأعمّ منهما ومن غيرهما، فيكونان متيقّنين بحسب الحجّيّة الجائية من قبل دليل الانسداد.

وأما بناءً علىٰ كون النتيجة الوجهين الآخرين فلا يصلحان؛ لعدم تماميّة ما ذكر فيهما؛ لاحتمال كون المجعول غيرهما.

ويمكن أن يكـون نظر من رجّـح بهما إلىٰ الأوّل، ونـظر الشيخ إلىٰ أحـد الأخيرين، فيصير النزاع لفظيّاً.

ويرد عليه:

---

(١) في بعض النسخ: «بهما»؛ أي: بالقوّة وبالظنّ بالاعتبار، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٢) فرائد الأصول: ١٤٢/ سطر ١٢ ـ ١٤.

(٣) في بعض النسخ: «بهما»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٤) فرائد الأصول: ١٤٢/ سطر ٨ ـ ١٠ و ١٥ ـ ١٧.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ الترجيح[1] بها(٣٢٥) إنما هو علىٰ تقدير

أوّلاً: أنّ الطريق الواصل ولو بطريقة مثل الواصل بنفسه في وجوب الترجيح بهما:

أمّا القوّة[2]: فلأنّ القويّ واصل بنفسه، وهذا أعمّ من أن يصل بنفسه أو بطريقه.

وأمّا بالظنّ بالاعتبار: فلإجراء دليل الانسداد في تعيين الطريق المجعول، وقد قرّره علىٰ النحو الذي اخترناه في دورته الأخيرة التي حضرناها من دون تعرّض للعبارة.

وربّما يفيد ذلك كون النُسخة غلطاً من النسّاخ، لا أنّ مفادها كان مختاره في السابق.

وثانياً: أنّ هذا النزاع الكبروي بعد فرض الإهمال، وقد عرفت أنّه بناءً علىٰ الأوّلين يكون النتيجة معيّنة.

لا يقال: لعلّه مبنيّ علىٰ مذهبه من كون النتيجة مهملة مرتّبة؛ بناءً علىٰ كونها مطلق الواصل.

فإنّه يقال: فيه أوّلاً: إنّه لا يصحّ ذلك بالنسبة إلىٰ الظنّ بالاعتبار.

وثانياً: أنّه يقول به في الواصل بنفسه أيضاً، فلا وجه للتصحيح حينئذٍ.

(٣٢٥) قوله قدّس سرّه: (ثمّ لا يذهب عليك أنّ الترجيح بها. .) إلىٰ آخره.

قد أشرنا إلىٰ اشتراط الكفاية فيما سبق.

---

(١) في بعض النسخ: «بهما»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٢) الأوفق بالسياق: «أمّا بالقوّة»، أي: أمّا الترجيح بالقوّة. . .

كفاية الراجح، وإلّا فلا بدّ من التعدّي إلىٰ غيره بمقدار الكفاية[٣٢٦]، فيختلف الحال باختلاف الأنظار، بل الأحوال.

وأمّا تعميم النتيجة[1] بأنّ قضيّة العلم الإجمالي[٣٢٧] بالطريق هو الاحتياط في أطرافه، فهو لا يكاد يتمّ إلّا علىٰ تقدير كون النتيجة[٣٢٨]

---

(٣٢٦) قوله قدّس سرّه: (وإلّا فلا بدّ من التعدّي إلىٰ غيره بمقدار الكفاية..) إلىٰ آخره.

مثلاً إذا كان المعلوم بالإجمال ألفاً، وفرضنا كون الظنّ المظنون الاعتبار مثبتاً لخمسمائة، فلابدّ من التعدّي إلىٰ غيره بمقدار خمسمائةٍ[2] أُخرىٰ، فيعمل حينئذٍ من مشكوك الاعتبار وموهومه بهذا المقدار لا أزيد.

وفيه: أنّه لا ترجيح لبعض مشكوك الاعتبار علىٰ بعضه الآخر، والقاعدة -حينئذٍ- تقتضي[3] العمل بجميع ذلك؛ لكونه واصلاً بنفسه في مقابل موهومه، ولو لم يكف فاللازم العمل بجميع موهوم الاعتبار أيضاً.

(٣٢٧) قوله قدّس سرّه: (وأمّا تعميم النتيجة: بأنّ قضيّة العلم الإجمالي..) إلىٰ آخره.

المعمّم بهذه الطريقة شريف العلماء ـ قدّس سرّه ـ علىٰ ما حُكي[4].

(٣٢٨) قوله قدّس سرّه: (فهو لا يكاد يتمّ إلّا علىٰ تقدير كون النتيجة..) إلىٰ آخره.

لأنّه بناءً علىٰ غيره لا يكاد يجب الاحتياط في الطريق؛ لكون الفرض وصول

---

(١) نقله الشيخ ـ قدّس سرّه ـ عن شيخه المحقّق شريف العلماء ـ قدّس سرّه ـ راجع فرائد الأُصول: ١٥٠/ سطر ٨ـ١٢.

(٢) في الأصل: «الخمسمائة»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) في الأصل: «يقتضي».

(٤) حكاه عنه الشيخ ـ قدّس سرّه ـ في الفرائد: ١٥٠/ سطر ٨ ـ ١٢.

هو نصب الـطريق ولو لم يصل أصلاً، مع أنّ التعميم بذلك[٣٢٩] لا يوجب العمل إلّا علىٰ وفق المثبتات من الأطراف، دون النافيات، إلّا فيما إذا كان هناك نافٍ من جميع الأصناف؛ ضرورة أنّ الاحتياط فيها لا يقتضي رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعيّة إذا لزم؛ حيث لا

الطريق بقدر الكفاية.

وفيه: أنّه مبنيّ علىٰ الإهمال، ولا إهمال في غيره، كما عرفت سابقاً.

(٣٢٩) قوله قدّس سرّه: (مع أنّ التعميم بذلك..) إلىٰ آخره.

وحاصل مرامه منه: أنّ هذا العلم الإجمالي موجب لوجوب العمل بالمثبتات من أطـرافه، وأمّا النافيات التي تكون من أطرافه، فلا يجوز العمل بها في مقابل قاعدة الاحتياط اللازم، إلّا إذا قام علىٰ نفي التكليف واحد أو أزيد من كلّ صنف من أطراف العلم؛ إذ حينئذٍ يكون الاحتياط غير واجب؛ لقيام حجّة قطعيّة علىٰ خلافه، وأمّا في غيره فلا؛ إذ لا منافاة ـحينئذٍـ بين هذا الاحتياط والاحتياط في الطرق.

وأورد عليه الأُستاذ ـ قدّس سرّه ـ بأنّ المفروض عدم وجوب الاحتياط الجائي من قبل العلم الكبير بمقتضىٰ فرض تماميّة مقدّمات الانسداد، فكيف يكون مانعاً عن جواز العمل بالنافيات في غير الفرض المذكور؟!

وفيه: أنّ مراده: هو الاحتياط الشخصي الجاري في بعض المسائل بقرينة التقييد بقوله: (إذا لزم)، فلا يرد عليه ما ذكر.

نعم يرد عليه: أنّه كان يلزم ذكر الاستصحاب المثبت أيضاً؛ لأنّه معه ـأيضاًـ لا يقتضي الاحتياط في أطراف الطريق المعلوم بالإجمال جوازَ العمل بالنافي في غير الفرض المذكور.

مضافاً إلىٰ أنّ المفروض تماميّة مقدّمات الانسداد، ومن جملتها: الاحتياط الشخصي، فهـذا المعمِّم خالٍ عن الإشكـال، عدا أنّه لا يترتّب عليه في صورة

ينـافيه، كيف؟! ويجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجّة النافية، كما لا يخفىٰ، فما ظنّك بما لا يجب الأخذ بموجبه إلّا من باب الاحتياط؟ فافهم.

التعارض التساقط، الذي هو من لوازم تعارض أفراد الحجّة بعضها مع بعض، بل اللازم عند التعارض ـ بحسب هذه الحجّيّة الجائية من قبل العلم الإجمالي ـ لزومُ العمل بالمثبت.

ثمّ إنّ هنا معمّماً آخر ـ كما أشرنا إليه سابقاً ـ نقله الشيخ في الرسالة[1] عن بعض معاصريه.

وملخّصه: أنّ قضيّة القاعدة بعد إهمال النتيجة لزوم العمل بمظنون الاعتبار من الظنون، لا بمشكوكه ولا بموهومه؛ لكون الظنّ به معيّناً للنتيجة، إلّا أنّه قليل في نفسه، فيجب التعدّي إلىٰ غيره، أو أنّه بملاحظة العلم الإجمالي بإرادة خلاف الظاهر منها، وبأنّ القرينة عليه في مشكوك الاعتبار، يجب العمل من مشكوك الاعتبار بما كان [عليه][2] قرينة، ويتعدّىٰ إلىٰ قسمه الآخر بالإجماع المركّب والأولويّة.

وبهذا الأخير يقرب وجوب العمل بالموهوم بقسميه: أحدهما ما كان قرينة علىٰ خلاف ظاهرٍ مشكوك الاعتبار، والآخر ما لم يكن كذلك.

ثمّ أورد عليه:

أوّلاً: بمنع كون القاعدة كون الظنّ بالاعتبار معيّناً للنتيجة المهملة.

وثانياً: بمنع قلّة مظنون الاعتبار في نفسه، فإنّه كثير جدّاً.

وثالثاً: بمنع الإجماع المركّب.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٤٨ ـ ١٤٩.

(٢) إضافة يقتضيها السياق.

فصل

قد اشتهر الإشكال: بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجة

وحاصله: أنّ الإجماع قام علىٰ عدم الفصل بين قسمي مشكوك الاعتبار في مقـام الحجّيّة المجعـولة، وأنّه لا فصل بين حجّيّة الخبر الحسن المعارِض للخبر(١) الصحيح، وبين حجّيّة الخبر الحسن الغير المعارِض له، ولم يثبت في المقام حجّيّة الأوّل، بل صِرف وجوب العمل به من جهة العلم الإجمالي بكون بعض هذا القسم مطابقاً للواقع في كونه قرينة، كما لا يخفىٰ، بل اللازم ـحينئذٍـ دعوىٰ الإجماع: بأنّ من عمل بالقسم المذكور من تلك الجهة لم يعمل بالقسم الآخر.

ويرد عليه: أنّ هذا العلمَ الإجمالي بضميمة دليل الانسداد ـ القاضي بوجود حجّة مجعولة بقدر الكفاية ـ كاشفٌ عن أنّ الشارع جعل هذا القسم حجّة، فحينئذٍ يكون هذا الدليل الدالّ علىٰ أحد المتلازمين دليلاً علىٰ الآخر أيضاً.

والأولىٰ أن يورد علىٰ المعمِّم ثالثاً: بأنّ المحقّق عدم القول بالفصل، لا القول بعدمه.

ورابعاً: بأنّه علىٰ تقدير تسليمه لا ينفع للعلم بالمدرك.

وخامساً: باحتماله.

وسادساً: بأنّ المعلوم بالإجمال ليس في خصوص مشكوك الاعتبار، بل هو مردَّد بينه وبين موهوم الاعتبار، فلا وجه للترتّب المذكور في الدليل، بل لا بدّ من القول بالتعدّي من مظنون الاعتبار إليهما معاً لا تدرّجاً، كما هو قضيّة الدليل.

---

(١) في الأصل: «الخبر».

دليل الانسداد بتقرير الحكومة(٣٣٠)، وتقريره علىٰ ما في الرسائل[1] أنه:

---

(٣٣٠) قوله قدّس سرّه: (بتقرير الحكومة..) إلىٰ آخره.

وجه التقييد به عدم وروده بناءً علىٰ الكشف؛ لأنّه بناءً عليه يكون المكشوف جعل الشارع للظنّ حجّة، ومع قيام دليل علىٰ العدم في القياس وشبهه، لا يمكن استكشاف جعله حجّة، بل ينحصر المكشوف في غيره.

ثمّ إنّه يمكن تقرير الإشكال بوجهين:

الأوّل: أنّ الموضوع للحجّيّة العقليّة بعد الانسداد علىٰ الحكومة:

إمّا هو القرب من الواقع[2]؛ بناءً علىٰ كون النتيجة مطلق الظنّ، أو القرب الشديد؛ بناءً علىٰ كونها هو مرتبة الاطمئنان منه، والحجّيّة لازمة لهذا الموضوع.

فحينئذٍ يلزم من المنع عن القياس المفيد للظنّ علىٰ الأوّل، والمفيد للاطمئنان علىٰ الثاني ـ إمّا الخُلْف لو قيل: إنّهما ليسا موضوعين لهذا الحكم، أو تخلّف اللازم عن الملزوم لو قيل: إنّهما موضوعان له، ولكنه متخلّف عنهما في باب القياس لو فرض أنّه بالمنع رفع لازمه العقلي، أو التناقض لو جعل له عدم الحجّيّة مع حفظ الحجّيّة العقليّة له، ولذا اشتهر أنّ الحكم العقلي غير قابل للتخصيص؛ لاستلزامه أحد الأمور الباطلة بداهة.

وأمّا الحكم الشرعي فلمّا كان المناط الواقعي غير محرَز إلّا بالظهور، فهو قابل للتخصيص بحسب هذا الظهور، وإلّا فبالنسبة إلىٰ المناط الواقعي فالحكم الشرعي ـأيضاًـ كذلك.

الثاني: أنّ المنع عن الظنّ ليس من المحالات الذاتيّة نظير اجتماع النقيضين، وإلّا لم يقع في حال من الحالات، ولا إشكال في وقوعه في حال الانفتاح،

---

(١) فرائد الأصول: ١٥٦/ سطر ١٧ ـ ٢٢.

(٢) في الأصل: «بالواقع»، والصحيح ما أثبتناه.

(كيف يجامع حكم العقل بكون الظنّ كالعلم مناطاً للإطاعة والمعصيّة، ويقبح علىٰ الآمر والمأمور التعدّي عنه، ومع ذلك يحصل الظنّ أو خصوص الاطمئنان من القياس، ولا يجوّر الشارع العمل به؟ فإنّ المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظنّ، أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكناً، جرىٰ في غير القياس، فلا يكون العقل مستقلّاً؛ إذ لعلّه نهىٰ عن أمارة مثل ما نهىٰ عن القياس[1]، واختفىٰ علينا، ولا دافع لهذا الاحتمال إلّا قبح ذلك علىٰ الشارع؛ إذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه، وهذا من أفراد ما اشتهر من أنّ الدليل العقلي لا يقبل التخصص). انتهىٰ موضع الحاجة من كلامه، زيد في علوّ مقامه.

وأنت خبير بأنه لا وقع لهذا الإشكال، بعد وضوح كون حكم العقل(٣٣١) بذلك معلّقاً علىٰ عدم نصب الشارع طريقاً واصلاً، وعدم

بل هو من الممكن ذاتاً، وأنّ إحراز عدم الممكن الذاتي منحصر في قبحه، ولا طريق إلىٰ إحرازه سواه، فحينئذٍ إن كان المنع عن الظنّ قبيحاً فلا يجوز المنع عن القياس أيضاً، وإلّا فكيف يُحرَز عدم المنع عن سائر الظنون، وأنّه حجّة؛ لاحتمال المنع الغير المحرَز عدمه بقبحه حسب الفرض؟!

ثمّ إنّ الوجه الأوّل مستفاد من صدر عبارة الرسالة، والأخير من ذيل عبارته.

(٣٣١) قوله قدّس سرّه: (بأنّه لا وقع لهذا الإشكال بعد وضوح كون حكم العقل..) إلىٰ آخره.

وهو أشارة إلىٰ الجواب عن الوجه الأوّل.

---

(١) عبارة «فرائد الأُصول» هكذا: (عن القياس بل وازيد...).

حكمه به فيما كان هناك منصوب ولو كان أصلاً؛ بداهة أنّ من مقدّمات حكمه عدم وجود علم ولا علميّ، فلا موضوع لحكمه مع أحدهما، والنهي عن ظنّ حاصل من سبب ليس إلّا كنصب شيء، بل هو يستلزمه فيما كان في مورده أصل شرعيّ، فلا يكون نهيه عنه رفعاً لحكمه عن موضوعه، بل به يرتفع موضوعه، وليس حال النهي عن سبب مفيد للظنّ إلّا كالأمر بما لا يفيده، وكما لا حكومة معه للعقل لا حكومة له معه، وكما لا يصحّ بلحاظ حكمه الإشكال فيه، لا يصحّ الإشكال فيه بلحاظه.

وحاصل ما ذكره جوابان:

الأوّل: أنّا نقول: إنّ القرب من الواقع[1] ليس مناطاً لحكم العقل، ولا يلزم منه الخُلْف؛ إذ المناط والموضوع للحجّيّة هو القرب مشروطاً بالمقدّمات الخمسة، التي إحداها انسداد باب العلم والعلمي، ومعنىٰ انسداد باب العلمي: عدم تصرّف من قِبَل الشارع بنصب أمارة غير مفيدة للظنّ أو أصل عملي، وبالمنع عن أمارة مفيدة للظنّ، فإذا ثبت المنع فلا حكم للعقل؛ لانتفاء جزء موضوعه، كما أنّ الأمر كذلك في طرف النصب بلا تفاوت أصلاً.

الثاني: أنّه لو سلّمنا أنّ انسداد باب العلمي يرتفع بالنصب فقط، ولا يرتفع بالمنع، إلّا أنّ المنع ملازم مع النصب في بعض الفروض، فلا وقع للإشكال علىٰ كلّيّته؛ وذلك لأنّ مورد القياس: إمّا أن يكون من موارد الأُصول الشرعيّة كالبراءة النقلية والاستصحاب، وإمّا أن يكون من موارد الأُصول العقليّة، كالتخيير والاحتياط في الموارد المقرونة بالعلم الإجمالي؛ بناءً علىٰ كونه علّةً تامةً للتنجّز، والمنع عنه ملازم للنصب في القسم الأوّل، والمفروض أنّ النصب دافع لموضوع حكم

---

(١) في الأصل: «بالواقع».

نعم لا بأس بالإشكال فيه في نفسه، كما أشكل فيه[٣٣٢] برأسه؛ بملاحظة توهّم استلزام النصب لمحاذير تقدّم الكلام في تقريرها ـ وما هو التحقيق في جوابها ـ في جعل الطرق، غاية الأمر تلك المحاذير ـ التي تكون فيما إذا أخطأ الطريق المنصوب[٣٣٣] ـ كانت في الطريق المنهيّ

العقل.

(٣٣٢) قوله قدّس سرّه: (نعم لا بأس بالإشكال فيه في نفسه كما أُشكل فيه . .) إلىٰ آخره.

ومراده: أنّه لا وقع للإشكال في النصب والمنع بلحاظ حكم العقل بملاحظة الانسداد؛ لما عرفت من كون الموضوع هو القرب المشروط بما ذكر المنفيّ مع أحدهما.

نعم يصحّ الإشكال في كليهما في أنفسهما: باستلزامهما اجتماع الضدّين أو المثلين أو غير ذلك ممّا تقدّم في تقرير مذهب ابن قبة قدّس سرّه.

(٣٣٣) قوله قدّس سرّه: (غاية الأمر: تلك المحاذير التي تكون فيما إذا أخطأ الطريق المنصوب . .) إلىٰ آخره.

غرضه: أنّ محذور خطأ الطريق المنصوب ـ وهو اجتماع الضدّين أو التصويب ـ يلزم من المنع في صورة إصابته، مثلاً: إذا قام القياس علىٰ وجوب الشيء، وكان في الواقع كذلك، يلزم اجتماع الضدّين: الوجوب الواقعي والحرمة الجائية من قبل القياس أو التصويب، كما هو واضح.

وأمّا محذور إصابة الطريق المنصوب ـ وهو اجتماع المثلين ـ فلا يلزم في صورة مخالفة الممنوع للواقع دائماً، بل في خصوص ما كان قائماً علىٰ غير الحرمة، وكان في الواقع حراماً، وأمّا في غيره فاللازم اجتماع الضدّين ـ أيضاً ـ كما لا يخفىٰ، فالتعاكس بين مخالفة المنصوب وبين إصابة الممنوع، لا بين موافقة الأوّل ومخالفة الثاني، ولعلّ هذا هو السرّ في تخصيص الأوّل بالذكر في العبارة.

عنه في مورد الإصابة، ولكن من الواضح أنه لا دخْل لذلك في الإشكال علىٰ دليل الانسداد بخروج القياس؛ ضرورة أنه بعد الفراغ عن صحّة النهي عنــه في الجملة، قد أُشكـل في عمـوم النهي لحال الانســداد بملاحظة حكم العقل، وقد عرفت أنه بمكان من الفساد.

واستلزام إمكان المنع عنه(٣٣٤) ـ لاحتمال المنع عن أمارة أُخرىٰ وقد اختفىٰ علينا ـ وإن كان موجباً لعدم استقلال العقل، إلّا أنه إنّما يكون بالإضافة إلىٰ تلك الأمارة، لو كان غيرها ممّا لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفاية، وإلّا فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل؛ ضرورة عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه، علىٰ ما يأتي تحقيقه في الظنّ المانع والممنوع[1].

وقياس[2] حكم العقل بكون الظّن مناطاً للإطاعة في هذا الحال،

---

(٣٣٤) قوله قدّس سرّه: **(واستلزم إمكان المنع عنه . .)** إلىٰ آخره.

إشارة إلىٰ جواب التقرير الثاني.

وحاصله: أنّ المقدّمة الثانية ممنوعة، وأنّ إحراز عدم الممكن الذاتي ليس منحصراً في قبحه، بل ربما يُحرز بطريق آخر، فحينئذٍ نلتزم بعدم القبح في المنع عن الظنّ، فحينئذٍ إن كان الظنون الغير المحتملة للمنع بقدر الكفاية، فهي الحجّة دون غيرها ممّا يحتمل منعه، وإن لم يكن كذلك فيستكشف عدم المنع بدليل الانسداد، القاضي بوجود حجّة بقدر الكفاية.

---

(١) وهو الذي عُقد له الفصل الآتي.

(٢) كما صنع ذلك في فرائد الأُصول: ١٥٦/ سطر ١٧ ـ ١٨.

علىٰ حكمه بكون العلم مناطاً لها في حال الانفتاح، لا يكاد يخفىٰ علىٰ أحد فساده(٣٣٥)؛ لوضوح أنه مع الفارق؛ ضرورة أنّ حكمه في العلم علىٰ نحو التنجّز، وفيه علىٰ نحو التعليق.

---

(٣٣٥) قوله قدّس سرّه: (لا يكاد يخفىٰ علىٰ أحد فساده..) إلىٰ آخره.

يعني: أنّ الموضوع في مسألة القطع نفس القطع، ولكن الظنّ ليس تمام الموضوع، بل هو مع انسداد باب العلمي نصّاً ومنعاً، بقيام دليل علىٰ المنع ينتفي جزء الموضوع كما عرفت.

ثم إنّه قد أجاب عن الإشكال النفسي ـ الوارد في النهي عن القياس ـ في تقريرات بعض من عاصرناه[1] بما عبارته هكذا: (وحلّ الإشكال إنّما يكون بأحد أمرين[2]: إمّا الالتزام بأنّ الأحكام الواقعيّة مقيّدة بما إذا لم يؤدِّ إليه القياس، فلا يكون الحكم الواقعي في مورد القياس علىٰ طبق ما أدّىٰ إليه القياس، فيكون النهي عن العمل به من باب الموضوعيّة، وإمّا الالتزام بالمفسدة السلوكيّة علىٰ عكس المصلحة السلوكيّة، التي كانت في باب الطرق والأمارات، فيكون النهي عنه لمكان أنّ في العمل بالقياس وسلوكه وأخذه طريقاً مفسدة غالبة علىٰ مصلحة الواقع، فتأمل). انتهىٰ.

ويرد علىٰ الأوّل: أنّه يصحّ علىٰ ما هو الحقّ من كون الحكم ذا مرتبتين: إنشائيّة وفعليّة.

وأما بناءً علىٰ مختاره: من أنّه ليس له إلّا مرتبة واحدة، وأنّ الجاعل لا بدّ له من ملاحظة جميع القيود التي لها دخل فيه بنحو القضيّة الحقيقيّة، فقبل تحقّق هذه القيود لا حكم له، وبعده يصير موجوداً فعلاً؛ إذ الخلوّ عن القياس لو لوحظ فلا

---

(١) فوائد الأُصول ٣: ٣٢١.

(٢) في الأصل: «الأمرين»، والصحيح ما أثبتناه من المصدر.

ثمّ لا يكاد ينقضي تعجّبي لم خصّصوا الإشكال بالنهي عن القياس، مع جريانه في الأمر بطريق غير مفيد للظنّ؛ بداهة انتفاء حكمه في مورد الطريق قطعاً، مع أنه لا يُظنّ بأحد أن يستشكل بذلك؛ وليس إلّا لأجل أنّ حكمه به معلّق علىٰ عدم النصب، ومعه لا حكم له، كما هو كذلك مع النهي عن بعض أفراد الظنّ، فتدبّر جيّداً.

وقد انقدح بذلك: أنه لا وقع للجواب عن الإشكال(٣٣٦):

حكم مع وجوده، وهو تصويب، وإن لم يلحظ لزم اجتماع الحكمين الفعليّين في موضوع واحد.

وعلىٰ الثاني: بأنّ المفسدة السلوكيّة لو كانت منشأ للحكم، للزم المحذور المذكور في الأوّل؛ بناءً علىٰ كون الحكم ذا مرتبة واحدة، وإن[1] لزم خلوّ الحكم الواقعي الفعلي عن الفائدة.

هذا، مع أنّه يرد علىٰ الوجهين: أنّ الظاهر هو النهي الطريقي الصرف، كما يشهد به قوله عليه السلام: «كان ما يفسد أكثر ممّا يصلح»[2].

هذا، مضافاً إلىٰ بطلان الحصر؛ فإنّه يمكن تصحيح النهي بالالتزام بالنهي الطريقي، وبالمصلحة في النهي أيضاً، بل عرفت أنّ النهي الطريقي ظاهر من أخباره.

(٣٣٦) قوله قدّس سرّه: (**قد انقدح بذلك: أنّه لا وقع للجواب عن الإشكال..**) إلىٰ آخره.

هذان الجوابان للشيخ ـ قدّس سرّه ـ في الرسالة[3].

---

(١) كذا، والظاهر أنّ الصحيح: «وإلّا»، كما في الاستظهار المثبت في هامش الأصل.

(٢) الأصول من الكافي ١: ٣/٤٤ باب من عمل بغير علم من كتاب فضل العلم، والحديث أثبتناه كما في المصدر، وفي الأصل كان هكذا: (إنّ ما يفسده أكثر ممّا يصلحه).

(٣) فرائد الأصول: ١٦٠ ـ ١٦١.

تارة[١] بأنّ المنع عن القياس لأجل كونه غالب المخالـفـة، وأُخرىٰ[٢] بأنّ العمـل به يكون ذا مفسدة غالبة علىٰ مصلحة الواقع الثابتة عند الإصابة؛ وذلك لبداهة أنه إنّما يشكل بخروجه بعد الفراغ عن صحّة المنـع عنه في نفسه، بملاحظة حكم العقل بحجّيّة الظنّ، ولا يكاد يُجدي صحّتـه كذلـك ـ في الـذبّ عن الإشكال[٣] ـ في صحّته بهذا اللحاظ، فافهم فإنه لا يخلو عن دقّة.

لابدّ في المقام من بيان أُمور:

الأوّل: في بيان الجوابين، فنقول:

حاصـل الأوّل: أنّ النـواهي الشرعيّة عن القياس كاشفة عن كونه مخالفاً للواقع غالباً، فحينئذٍ لا يلزم قبح في النهي عنه؛ لأنّ قبحه: إمّا من جهة كونه تفويتاً للواقع، والمفروض عدمه، وإمّا من جهة كونه تفويتاً للواقع، والمفروض عدمه، وإمّا من جهة أنّ الظنّ القياسي بعد حصوله قريباً إلىٰ الواقع في نظر الظانّ، فيقبح النهي عنه بحسب نظره.

وهو ـ أيضاً ـ ممنوع؛ وذلك لأنّ الحكيم تردّد أمره بين فوات كثير من الواقعيّات وقليلها، كما في مورد القياس حسب الفرض، فلا بدّ له من مراعاة الكثير، وهي لاتكـون إلّا بالمنـع، وإلّا للزم فوات الكثير، فحينئذٍ لا تكاد تكون[٤] الواقعيّات الموجودة في مورد القياس فعليّة؛ للمزاحمة المذكورة، فيقطع الظانّ بعدم فعليّة متعلّق ظنّه علىٰ تقدير إصابته.

---

(١) وهو الوجه السابع ممّا أجاب به الشيخ ـ قدّس سرّه ـ عن الإشكال في فرائد الأُصول: ١٦١/ سطر ٧ ـ ٨.

(٢) وهو الوجه السادس من تلك الوجوه التي ذكرها في فرائد الأُصول: ١٦٠/ سطر ١٦ ـ ١٧.

(٣) كذا، والصحيح: «في التفصّي عن الإشكال».

(٤) في الأصل: «يكون».

وأمّا ما قيل[1] في جوابه ـ من منع عموم المنع عنه بحال الانسداد، أو منع حصول الظنّ منه بعد انكشاف حاله، وأنّ ما يفسده أكثر ممّا يصلحه ـ ففي غاية الفساد، فإنه مضافاً إلىٰ كون كلّ

وحاصل الثاني: أنّ النهي عن القياس موضوعيّ؛ بمعنىٰ وجود مفسدة في سلوكه غالبة علىٰ مصلحة الواقع علىٰ الإصابة، وليس قبح في هذا النهي أبداً؛ لوجوب مراعاة الأهمّ عند المزاحمة.

الثاني: في بيان مراد الماتن، فنقول: إنّ غرضه أنّهما واقعان؛ لورود الإشكال علىٰ المنع عن الظنّ في نفسه؛ لأنّه ربما يشكل فيه: بأنّ المنع عنه موجب لتفويت مصلحة إذا أدّىٰ إلىٰ وجوب واجب واقعيّ، والإلقاء في المفسدة فيما أدىٰ إلىٰ حرمة حرام واقعيّ.

وهو مندفع بالجوابين: بأنّه لا قبح فيهما؛ إمّا لأنّه غالب المخالفة، فإذا دار الأمر بين المحذورين يكون المعيّن هو الأقل، وهو في طرف المنع، وإمّا المزاحمة بالمفسدة في السلوك التي كانت أهمّ من الواقع، فاللازم المنع لئلّا يبتلىٰ في الأشرّ[2].

وأمّا الإشكال الوارد من قِبَل الانسداد ـ الحاكم بكون الملاك هو القرب إلىٰ الواقع الموجود في الظنّ القياسي ـ فلا ينتقض[3] أبداً.

الثالث: في انقداح ذلك ممّا تقدّم؛ وذلك لأنّه قد علم ممّا سبق: أنّه لو كان القرب ـ بما[4] هو ـ ملاكاً في الانسداد من دون تعليق علىٰ شيء، لا[5] يكاد يصحّ دفع الإشكال بوجه أصلاً، والمفروض في هذين الجوابين تسليم كون القرب ـ بما هو

---

(١) ذكر هنا الوجه الأوّل والثاني من الوجوه المذكورة في فرائد الأُصول: ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٢) الكلمة في الأصل غير واضحة، فأثبتناها استظهاراً.

(٣) في الأصل: «فلا ينفعان»، والصحيح ما اثبتناه، أو: «فلا يندفع».

(٤) الكلمة في الأصل غير واضحة، فأثبتناها استظهاراً.

(٥) كذا، والصحيح: «فلا».

واحد من المنعين غير سديد ـ لدعوىٰ الإجماع(٣٣٧) علىٰ عموم المنع، مع إطـلاق أدلّته، وعموم علّته، وشهادة الوجدان بحصول الظنّ منه في

ـ ملاكاً.

أقول: الظاهر أنّهما كما يدفعان الإشكال النفسي، كذلك يدفعان الإشكال من قبل الانسداد أيضاً؛ لأنّ الواقع الذي أدّىٰ إليه القياس ليس فعليّاً حسب ما علم من[1] تقريرهما، ومن المعلوم أنّ القرب إلىٰ الواقعي[2] الفعلي ملاك للحجّيّة، دون مطلق القرب إلىٰ الواقع[3] ولو كان إنشائيّاً صِرفاً؛ لأنّه ليس بأعلىٰ من القطع الذي إذا تعلّق بالإنشائي الصِّرف لا يكون منجّزاً.

وأمّا دفعهما للإشكال النفسي فواضح.

نعم يرد علىٰ الشيخ قدّس سرّه:

أوّلاً: أنّهما منافيان لما تقدّم منه ـ قدّس سرّه ـ من أنّ إحراز عدم الممكن بالذات ينحصر في قبحه، فإذا لم يلزم فكيف يستكشف عدمه في سائر الظنون؟!

وثـانياً: أنّ التصحيح بالنهي الموضوعي الرافع للقبح لا ينحصر في التزام مفسـدة في السلوك، كما هو ظاهر عبارته، بل يصح بالتزام مفسدة في المتعلّق أو مصلحة في النهي وإن كان الأوّل منهما مقطوع العدم.

(٣٣٧) قوله قدّس سرّه: (**لدعوىٰ الإجماع علىٰ..**) إلىٰ آخره.

الثلاثة الأُوَل راجعة إلىٰ الأوّل، والأخير إلىٰ الرابع، والمراد من العلّة مثل قوله: «إنّ ما يفسده أكثر ممّا يصلحه» وغير ذلك.

---

(١) في الأصل: «في».

(٢) في الأصل: «بالواقعي»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) في الأصل: «بالواقع».

بعض الأحيان ـ لا يكاد يكون في دفع الإشكال[٣٣٨] بالقطع بخروج الـظنّ النـاشئ منـه بمفيد، غاية الأمـر أنّه لا إشكاّل مع فرض أحد المنعين، لكنه غير فرض الإشكال، فتدبّر جيّداً.

---

(٣٣٨) قوله قدّس سرّه: (لا يكاد يكون في دفع الإشكال..) إلىٰ آخره.

لأنّ الإشكال نشأ من القطع بخروج الظنّ، وفي الأوّل لا قطع بالخروج، وفي الثاني لا ظنّ.

فصل
إذا قام ظنّ علىٰ عدم حجّيّة(٣٣٩) ظنٍّ بالخصوص،

---

(٣٣٩) قوله قدّس سرّه: (إذا قام ظنّ علىٰ عدم حجّيّة ظنّ. .) إلىٰ آخره.

فهل يحكم بحجّيّة المانع أو الممنوع أو التساقط، أو يلاحظ الأقوائيّة في غير ما كان الممنوع مطابقاً للاحتياط اللازم، وإلّا فيؤخذ بالممنوع؟ وجوه.

والذي يمكن الاستدلال [به][1] للأوّل وجوه:

الأوّل: أنّ المانع والممنوع بالنسبة إلىٰ دليل الانسداد، نظير الاستصحاب السببي والمسبّبي بالنسبة إلىٰ دليل «لا تنقض»، فكما في الثاني يلزم من دخول الأوّل خروج الثاني موضوعاً، ومن دخول الثاني تخصيصه، فيدور الأمر بين التخصيص والتخصّص، وهو متعيّن؛ لكون الأوّل مستلزماً للتخصيص بلا وجه، أو بوجه دائر، كما يأتي بيانه في باب الاستصحاب، فكذلك في الأوّل؛ إذ دخول المانع في دليل الانسداد مستلزم لخروج الممنوع موضوعاً؛ لأنّ مدلوله حجّيّته ما لم يقم علىٰ عدم اعتباره دليل، وبعد شموله له يكون الممنوع ممّا قام الدليل علىٰ عدم اعتباره، بخلاف دخول الممنوع؛ فإنّه بعد دخوله -أيضاً- يكون المانع ممّا لم يقم علىٰ عدم

---

(١) إضافة يقتضيها السياق.

اعتباره دليل، فيشمله دليل الانسداد، فلابدّ من التخصيص بلا وجه، أو بوجه دائر.

وفيه أوّلاً: أنّ دخول الممنوع -أيضاً- مستلزم لخروج المانع موضوعاً؛ إذ بعد فرض شمول الدليل للممنوع يكون المانع ممّا قام القطع علىٰ عدم اعتباره؛ ولو للملازمة بين حجّيّة الممنوع وعدم حجّيّة المانع، فقياسه بمسألة الاستصحاب مع الفارق؛ إذ دخول المسبّبي غير ملازم مع خروج السببي؛ لعدم كون «لا تنقض» ناظراً إلىٰ الملزوم.

وثانياً: أنّ مسألة دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص إنّما تعقل في الأدلّة اللفظيّة، لا في الدليل العقلي القطعي المبيّن موضوعاً ومحمولاً، فلا بدّ من ملاحظة أنّ المناط المحكوم عليه بالحجّية موجود في المانع أو الممنوع.

الثاني: أنّ القطع بدخول المانع عين القطع بخروج الممنوع؛ لأنّ معنىٰ حجّيّة كلّ شيء وجوب الأخذ بمؤدّاه من الحكم، وحجّيّة المانع [عدمُ](1) وجوب الأخذ [بالمؤدّىٰ](2) - الذي قام عليه الممنوع - [وهو](3) عينُ عدمِ حجّيّة الممنوع.

وفيه: أنّ الدوران في الدليل العقلي غير مُتصوَّر كما تقدم، وإنّما يُعقل ذلك في الدليل اللفظي، كما لو فرض دليل مطلق لفظيّ يدلّ علىٰ حجّيّة مطلق الظنّ.

مضافاً إلىٰ أنّه لا ترجيح لكون الدخول عين الخروج علىٰ كون الدخول مستلزماً للخروج بعدِ كونه -أيضاً- خروجاً موضوعيّاً، كما هو المفروض.

---

(١) في الأصل: «وليس وجوب...»، والصحيح ما اثبتناه من هامش الأصل؛ أي ومعنىٰ حجّيّة المانع عدم وجوب...

(٢) في الأصل: «بالوجوب»، والصحيح ما أثبتناه من هامش الأصل.

(٣) إضافة يقتضيها السياق.

هذا، مع أنّ معنىٰ حجّيّة الشيء ليس وجوب الأخذ بمؤدّاه، بل هي أمر اعتباريّ من آثاره وجوب الأخذ بمؤدّاه، من غير فرق بين كون الحجّيّة أمراً مجعولاً مستقلاً أو تبعاً للتكليف.

اللّهمّ إلّا أن يكون مراده أنّ الحجّيّة لمّا كانت منتزعةً[1] من المؤدّىٰ كان دليل الحجّيّة دليلاً علىٰ المؤدّىٰ، مثلاً معنىٰ «صدّق العادل» جعْل مؤدّىٰ الخبر، وإنّما كانت الحجّيّة منتزعة منه، فحينئذٍ يكون دخول المانع عين خروج الممنوع؛ لكون مؤدّاه عدم حجّيّته.

والعبارة المذكورة من باب المسامحة، إلّا أنّه يرد عليه ـ حينئذٍ ـ منع هذا المبنىٰ في المجعولات، فضلاً عن مثل دليل الانسداد القاضي بالحجّيّة العقليّة، ولا يتصوّر فيه انتزاع الحجّيّة في المؤدّىٰ؛ لعدم ثبوته حقيقة، وإنّما يتصوّر في الحجّيّة الشرعيّة؛ حيث يمكن فيها أن يقال: إنّ المجعول أوّلاً هو المؤدّىٰ ولو طريقاً، وإنّما كانت الحجّيّة منتزعة منه.

الثالث: ماذكره في الرسالة[2] أيضاً: من أنّه بناءً علىٰ كون النتيجة حجّيّة الظنّ في الأُصول، يكون المعيّن هو العمل بالمانع.

وفيه: ـ مضافاً إلىٰ منع المبنىٰ ـ أنّه ربّما يكون الممنوع متعلّقاً بالأُصول.

وأما الثاني فقد استدلّ به في الرسالة[3] تبعاً لأُستاذه الشريف: بأنّ النتيجة هو الظنّ بالفروع، فيكون الممنوع حجّة دون المانع.

وفيه أوّلاً: منع المبنىٰ.

---

(١) في الأصل: «لمّا كان منتزعاً».

(٢) فرائد الأُصول: ١٦٢ ـ ١٦٣.

(٣) فرائد الأُصول: ١٦٢/ سطر ٧ ـ ٩.

. . . .

وثانياً: أنّ كون النتيجة منحصرة في الفروع لا يلازم كون كلِّ ظنٍّ متعلّقٍ بها حجّةً، بل سيأتي أنّ الحجّة هي الظنون التي لا يتحمل[1] المنع عنها.

وأمّـا الاخير فقد اختاره في الرسالة[2] مستدلاً له: بأنّ النهي الطريقي غير معقـول في حال الانسـداد، كما تقدم في الوجه السادس، بل المعقول هو النهي الموضوعي؛ بمعنىٰ كون السلوك مشتملاً علىٰ مفسدة غالبة علىٰ مصلحة الواقع، فحينئذٍ يدور الأمر بين المفسدة المظنونة والمصلحة المظنونة، واللازم مراعاة أقوىٰ الظنّين، وإلاّ فالحكم هو التساقط.

وفيه أوّلاً: أنّه قد صحّ النهي الطريقي ـأيضاًـ في الوجه السابع، وقد نقلناه عنه سابقاً.

وثـانياً: أنّه يتمّ إذا قام الممنوع علىٰ تكليف إلزاميٍ من حرمة أو وجوب؛ لدوران الأمر في الأوّل بين المفسدتين، وفي الثاني بين مفسدة ومصلحة، وأمّا إذا قام علىٰ إباحة أو كراهة أو ندب فلا؛ إذ في الأوّل لا مصلحة ولا مفسدة في البين، وفي الاخيرين ليستا بحدّ الإلزام؛ حتىٰ يزاحم المفسدة الإلزاميّة في السلوك بها.

وثـالثـاً: أنّ الحكم بلزوم أقـوىٰ الـظنّـين لو كان في البـين، وإن تسـاويا فالتسـاقط، غير متّجـه؛ وذلـك لأنّ المفـروض كون مفسـدة السلوك أقـوىٰ وأهمّ، فحينئذٍ لو كان القويّ هو المانع وجب أخذه؛ لكونه قوياً احتمالاً ومحتملاً، وكذا إن تساويا؛ لكونه قويّاً محتملاً، وإن كان الممنوع أقوىٰ يتزاحمان؛ لكون المانع أقوىٰ محتملاً، والممنوع احتمالاً.

بل التحقيق: تقدّم المانع أيضاً؛ لأنّ قوّة المحتمل مقدّمة علىٰ قوة الاحتمال،

(١) كذا، والصحيح: «لا يحتمل».

(٢) فرائد الأصول: ١٦٣/ سطر ١٨ ـ ٢٢.

فالتحقيق أن يقال[٣٤٠] ـ بعد تصوّر المنع عن بعض الظنون في حال الانسداد ـ : إنّه لا استقلال للعقل بحجّيّة ظنٍّ احتمل المنع عنه، فضلاً عما إذا ظنّ كما أشرنا إليه في الفصل السابق ـ فلا بدّ من الاقتصار علىٰ ظنّ قطع بعدم المنع عنه بالخصوص، فإن كفىٰ، وإلاّ فبضميمة ما لم يظنّ المنع عنه، وإن احتمل مع قطع النظر عن مقدّمات الانسداد، وإن انسدّ باب هذه الاحتمال معها، كما لا يخفىٰ؛ وذلك ضرورة أنه لا احتمال مع الاستقلال حسب الفرض.

فيصير الحاصل تقدّم المانع مطلقاً.

ورابعاً: أنّ المهمّ للعقل تحصيل الأمن من العقوبة، لا جلب المصالح والمفاسد؛ حتىٰ يلزم مراعاة الأقوىٰ احتمالاً أو محتملاً.

وأما الثالث: فوجهه عدم ترجيح دخول أحدهما في دليل الانسداد علىٰ دخول الآخر، مع امتناع دخول كليهما، فيتساقطان.

وفيه: أنّ ذلك يتصوّر في الأدلّة اللفظيّة، وأمّا في الدليل العقلي فلا يعقل، بل لا بدّ من تعيين خروج كلٍّ أو دخول أحدهما المعيّن.

(٣٤٠) قوله قدّس سرّه: **(فالتحقيق أن يقال. .)** إلىٰ آخره.

وتحقيق المقام: أنّه لو قلنا بالكشف، وأن النتيجة مطلق الطريق ولو لم تصل، فالقاعدة ـ حينئذٍ ـ هو القدر المتيقّن لو كان، ومن المعلوم ـ حينئذٍ ـ خروج الممنوع منه، ولكن المانع ربما يكون داخلاً فيه، وإن لم يكن فالاحتياط في الطريق، فحينئذٍ يجب العمل بالممنوع لو كان مثبتاً، ويجوز لو كان نافياً.

هذا إن أمكن، وإلاّ فيقرّر علىٰ نحو الحكومة، وسيأتي قضيّتها.

وإن قلنا بالكشف وكونها هو الواصل بنفسه، فلابدّ من تقسيم الظنّ باعتبارين:

. . . .

الأوّل: أنّه إمّا أن يكون مظنون الاعتبار، أو مشكوكه، أو موهومه.

الثاني: إمّا أن يكون مظنون المنع، أو مشكوكه، أو موهومه، أو مقطوع عدم المنع.

ولا يخفىٰ أنّ التقسيم الثاني لا يجري علىٰ جميع التقادير الأُول، بل مظنون الاعتبار لا يكاد يكون إلّا علىٰ قسمين: مقطوع عدم المنع وموهوم المنع؛ لعدم اجتماع الشكّ فيه أو الظنّ فيه مع ظنّ الاعتبار، ومشكوك الاعتبار لا يمكن أن يكون مظنون المنع، فيكون علىٰ ثلاثة: مقطوع عدم المنع، أو مشكوكه، أو موهومه، ولكن جميع الأربعة يتحقّق في موهوم الاعتبار، وعلىٰ المبنىٰ المتقدّم يكون المعيّن مظنون الاعتبار الذي قطع بعدم المنع؛ لكونه واصلاً بنفسه دون غيره إذا كان كافياً، وإلّا يتعدّىٰ إلىٰ مظنون الاعتبار الموهوم فيه المنع، ثمّ علىٰ تقدير عدم الكفاية إلىٰ مراتب مشكوك الاعتبار بالترتيب، وإن كفىٰ فهو، وإلّا فيتعدّىٰ إلىٰ مراتب موهوم الاعتبار: الأُولىٰ، ثم الثانية، ثم الثالثة، وإن كفىٰ، وإلّا فيتعدّىٰ إلىٰ المرتبة الأخيرة، وهي موهوم الاعتبار الذي ظنّ منعه الذي هو الظنّ الممنوع في المقام.

فتبيّن: أنّ حجّيّته منحصره في الفرض الأخير.

وكذا الكلام بعينه إذا قلنا بكون النتيجة علىٰ الكشف هو الطريق الواصل ولو بطريقه، غاية الأمر: أنّ تعيين مظنون الاعتبار -حينئذٍ- بإجراء دليل الانسداد في الطريق، كما لا يخفىٰ.

وأمّا علىٰ الحكومة فلا إشكال ظاهراً في أنّه لا فرق في نظر العقل بين الظنون بحسب القسمة الأُولىٰ، فلا يقدّم مظنون الاعتبار علىٰ مشكوكه أو موهومه؛ لأنّ حكمه بالحجّيّة علىٰ الظنّ معلّق علىٰ عدم العلم بالنصب، والمفروض حصول هذا الشرط، وبعد حصوله لا يفرّق في أفراد القرب.

ومنه انقدح: أنه لا تتفاوت الحال[٣٤١] لو قيل بكون النتيجة: هي حجّيّة الظنّ في الأُصول، أو في الفروع، أو فيهما، فافهم.

وأمّا بحسب القسمة الثانية: فهل يفرق بين تلك الأقسام أو لا؟ وجهان مبنيّان علىٰ أنّ حكمه بالحجّيّة هل هو معلّق علىٰ عدم المنع واقعاً، أو علىٰ عدم العلم بالمنع، كما يظهر من الشيخ كما أنّه في طرف النصب كان حكمه بالحجّيّة معلّقاً علىٰ عدم العلم به، وكما أنّه في حال الانفتاح كان الحكم بالحجّيّة معلّقاً علىٰ العلم بالنصب، وإلّا يكون المعيّن هو العلم الوجداني بالتكاليف المعلوم إجمالاً فعليّتها.

والحقّ هو الأوّل؛ لعدم استقلال العقل بالحجّيّة مع احتمال المنع، فحينئذٍ يكون المعيّن هو الظنّ الذي لا يتحملّ[1] المنع عنه إن كان كافياً، وإلّا فيتعدّىٰ إلىٰ موهومه ثمّ إلىٰ مشكوكه ثم إلىٰ مظنونه.

لا يقال: كيف يحكم بحجّيّة محتمل المنع إذا لم يكن غيره كافياً مع أنّ المفروض كونه معلّقاً علىٰ عدمه الواقعي.

فإنّه يقال: إنّه مع قطع النظر عن دليل الانسداد، وإلّا فبملاحظة دليل الانسداد القاضي بوجود الحجّيّة الكافية يقطع بعدم المنع.

(٣٤١) قوله قدّس سرّه: (ومنه انقدح: أنه لا تتفاوت الحال..) إلىٰ آخره.

لا يخفىٰ أنّ عدم تفاوت القول بالفروع مع القول بالأعمّ انقدح ممّا ذكر قبله، وأمّا عدم تفاوت القول بالأُصول معه فلم ينقدح؛ إذ جريان البحث فيه إنّما هو من جهة كون الممنوع في الأُصول أحياناً، وهذا لا دَخْل له بما ذكرنا: من أنّ الظنّ الممنوع غير حجّة؛ لتعليق الحجّيّة علىٰ عدم المنع واقعاً.

---

(١) كذا، والأقرب: «ولا يحتمل».

فصــــل

لا فرق في نتيجة دليل الانسداد[٣٤٢]، بين الظنّ بالحكم من أمارة عليه، وبين الظنّ به من أمارة متعلّقة بألفاظ الآية أو الرواية، كقول اللُّغوي فيما يورث الظنّ بمراد الشارع من لفظه، وهو واضح.

---

(٣٤٢) قوله قدّس سرّه: (لا فرق في نتيجة دليل الانسداد..) إلىٰ آخره.

لابدّ هنا من بيان أُمور:

الأوّل: أنّ دليل الانسداد الجاري في الأحكام الكلّيّة ـ كما هو مجراه ـ لا يثبت حجّيّة الظنّ في غيرها، ولذا لا يكون الظنّ الحاصل من قول اللغوي حجّة في باب النذور والوصايا والأقارير وغيرها، بل يحتاج إلىٰ تماميّة مقدّمات الانسداد في نفس هذا المقام، أو يدلّ دليل خاصّ علىٰ حجّيّة مطلق الظنّ فيه، حتىٰ يكون الظنّ الحاصل من قول اللُّغوي من مصاديقه، أو علىٰ حجّيّة خصوص الظنّ الحاصل منه، وهذان الأخيران هما المرادان من[1] قوله: (إلّا فيما يثبت فيه حجّيّة مطلق الظنّ..) إلىٰ آخره.

الثاني: أنّ الموضوع: إمّا جعليّ كالماهيّات المخترعة، أو استنباطيّ كالمفاهيم العرفيّة المترتّبة عليها الأحكام الكلّيّة، أو خارجيّ صِرف كمصاديقها المترتّبة عليها الأحكام الجزئيّة.

الثالث: لا فرق في أسباب الظنّ علىٰ الحكومة إلّا باحتمال المنع وعدمه، وكذلك علىٰ الكشف مع كون النتيجة هو الواصل بنفسه، أو الواصل الأعمّ إلّا في ذلك، وإلّا من جهة الظنّ بالاعتبار والشكّ والوهم، لا من جهة أُخرىٰ كما تقدّم سابقاً.

---

(١) في الأصل: «في».

ولا يخفىٰ أنّ اعتبار ما يورثه لا محيص عنه فيما[1] إذا كان ممّا ينسدّ فيه باب العلم، فقول أهل اللغة حجّة فيما يورث الظنّ بالحكم مع الانسداد، ولو انفتح باب العلم باللغة في غير المورد.

نعم لا يكاد يترتّب عليه أثر آخر؛ من تعيين المراد في وصيّة أو إقرار أو غيرهما من الموضوعات الخارجيّة، إلّا فيما يثبت فيه حجّيّة مطلق الظنّ بالخصوص، أو ذاك المخصوص.

ومثله الظنّ الحاصل بحكم شرعيّ كلّيّ من الظنّ بموضوع خارجيّ، كالظنّ بأنّ راوي الخبر هو زرارة بن أعين ـ مثلاً ـ لا آخر.

فانقدح: أنّ الظنون الرجاليّة(٣٤٣) مُجدية في حال الانسداد، ولو

فتبينّ أنّه لا فرق ـحينئذٍـ بين حصول الظنّ بالحكم الكلّي من أمارة عليه، كالشهرة القائمة علىٰ وجوب شيء، وبين حصوله به من جهة الظنّ بموضوع مستنبط، كما في الظنون الحاصلة من أقوال اللُّغويّين، أو من جهة الظنّ بموضوع خارجيّ، كما في الظنون الحاصلة عن أقوال أهل الرجال، مثلاً: إذا ظنّ كون راوي الخبر ابن أعين، أو كون راويه عادلاً . . إلىٰ غير ذلك، يكون حجّة.

(٣٤٣) قوله قدّس سرّه: (فانقدح: أنّ الظنون الرجاليّة. .) إلىٰ آخره.

الشهادة عبارة عن إخبار أزيد من واحد ـ اثنين أو أربعة ـ حسب اختلاف المقامات.

والرواية عبارة عن إخبار واحد أو أزيد.

فكلّ ما قام الدليل علىٰ اعتباره بشرط التعدّد يسمّىٰ شهادة، وكلّ ما قام

---

(١) في بعض النسخ المعتمدة وردت العبارة هكذا: (اعتبار ما يورثه يختصّ بما إذا كان . . .)، وهي ـ كالنسخة التي أثبتناها ـ صحيحة ظاهراً، وفي نسخ أُخرىٰ وردت العبارة هكذا: (لا يختصّ ظاهراً بما . . .)، والظاهر أنّها اشتباه قد عدل عنها المصنّف قدّس سرّه.

لم يقم دليل علىٰ اعتبار قول الرجالي[1]؛ لا من باب الشهادة، ولا من باب الرواية.

الدليل علىٰ اعتباره لا بشرطه يسمّىٰ رواية.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه بناءً علىٰ الانسداد لا حاجة إلىٰ مؤونة إقامة البرهان علىٰ اعتبار قول الرجال من باب الشهادة، وأنّه هل دليل البيّنة يشمله أو لا؟ ولا من باب الرواية، وأنّ أدلّة حجّيّة خبر الواحد تشمله[2] أو لا؟ بل لو ثبت عدم الشمول -أيضاً- يكون الظنّ الحاصل من قول الرجالي حجّة؛ لما تقدّم آنفاً: من عدم فرق العقل بين أسباب الظنّ، ويكون قول الرجالي محقّقاً لموضوع حكم العقل، وكذلك لا حاجة إلىٰ إثبات حجّيّة قوله من باب الخبرويّة، أو دعوىٰ انسداد باب العلم في نفس الرجال.

نعم حجّيّته مشروطة بكونه منشأً للظنّ بالحكم الكلّي لا مطلقاً.

وأمّا بناءً علىٰ عدم تماميّة دليل الانسداد والظنّ الخاصّ: فإن قلنا بأنّ المناط في حجّيّة الأخبار هو الظنّ بالصدور أو الوثوق[3]، فلا يحتاج -أيضاً- إلىٰ أحد الأُمور الأربعة، بل إذا حصل الظنّ أو الوثوق بالصدور من قوله يكون حجّة، وإلّا فلا.

وما ذكره بعض من عاصرناه[4]: ـ من أنّ الظنّ بوثاقة الراوي يوجب الوثوق بصدور[5] الرواية الذي هو الملاك في حجّيّة الخبر ـ ممنوع؛ إذ القطع بها ليس ملازماً له، فضلاً عن الظنّ بها، وعليه فلا إشكال في الاعتماد علىٰ تصحيح الغير إذا كان مفيداً لأحد الملاكين.

---

(١) في نسخة توجد هنا نسخة بدل: «الرجال»، وهو من سهو النّساخ قطعاً، وفيما عداها كما أثبتناه.

(٢) في الأصل: (الخبر الواحد يشمله).

(٣) في الأصل: «بوثوق»، والصحيح ما أثبتناه.

(٤) فوائد الأُصول ٣: ٣٢٣

(٥) في الأصل: «وبصدور»، والصحيح ما أثبتناه.

تنبيه: لا يبعد استقلال العقل(٣٤٤) بلزوم تقليل الاحتمالات ـ المتطرّقة إلىٰ مثل السند أو الدلالة أو جهة الصدور ـ مهما أمكن في

نعم فرق بينه وبين الانسداد؛ إذ عليه إذا حصل الوثوق أو الظنّ لا يلزم تحصيل العلم ولو أمكن؛ لكونهما في عرض العلم، ولكن بناءً علىٰ الانسداد لا يجوز العلم بالظنّ إذا أمكن تحصيل العلم أو العلمي، بل لو احتمل أيضاً؛ لكون حكم العقل معلّقاً علىٰ انسداد بابهما، وسيأتي لذلك زيادة توضيح في التنبيه.

وإن قلنا: إنّ المناط عدالة الراوي أو كونه ثقةً أو كونه شيعيّاً، فلا بدّ من إثبات أحد الأمرين؛ لأنّ الموضوع الذي علّق عليه الحكم في كلّ مقام، لا بدّ أن يحرز وجداناً أو بالعلمي، وبدون إثبات أحد الأمرين لا يثبت حجّيّة الخبر المنقول ولو ظنّ عدالة راويه، كما لا يكفي الظنّ بخبريّة شيء.

(٣٤٤) قوله قدّس سرّه: (لايبعد استقلال العقل..) إلىٰ آخره.

اعلم أنّ استكشاف الحكم الشرعي من الخبر يتوقّف علىٰ حفظ جهات ثلاثة: الصدور، والدلالة، وجهة الصدور، ولذا يتصوّر في البين أقسام:

الأوّل: إمكان العلم الوجداني في تمامها.

الثاني: إمكان العلمي كذلك.

الثالث: إمكان الأوّل في بعضها، والثاني في بعضها الآخر.

الرابع: عدم إمكانهما في جميعها.

الخامس: إمكانهما في بعضها دون الآخر.

ولا إشكال في عدم كفاية الظنّ الانسدادي في الثلاثة الأُول، وكفايته في الرابع.

وأمّا الخامس فصريح المتن عدمها ولزوم تحصيل العلم أو العلمي من الجهة الممكنة.

وقال الأُستاذ: الظاهر عدم كفاية الظنّ الانسدادي فيما أمكن العلم، وأمّا

الرواية، وعدم الاقتصار علىٰ[1] الظنّ الحاصل منها؛ بلا سدّ بابه فيه بالحجّة من علم أو علميّ؛ وذلك لعدم جواز التنزّل في صورة الانسداد إلىٰ الضعيف، مع التمكنّ من القويّ أو ما بحكمه عقلاً، فتأمّل جيّداً.

إذا أمكن العلمي فالظاهر الكفاية؛ لأنّه ليس فيه قوّة كالعلم حتّىٰ يحكم العقل بلزوم تحصيله في مقابل الظنّ الشخصي، بل هو قويّ بالنسبة إلىٰ ما يفيد الظنّ كالعلمي.

أقول: إن كان محلّ الكلام ما يحتمل كون النتيجة مختلفةً علىٰ تقدير حصول العلمي كما هو الظاهر، فالحقّ مع العبارة؛ لأنّ حجّيّة الظنّ الانسدادي مشروطة[2] بانسداد بابه.

وإن كان أعمّ منه وممّا يقطع بعدم اختلافها فيرد عليه حينئذٍ: أنّه لا يحكم العقل بلزوم تحصيل العلم -أيضاً- كما هو واضح، مضافاً إلىٰ أنّه غير مراد من العبارة قطعاً، كما تقدّم.

---

(١) في نسخة: «بالظنّ»، وهو سهو، وما أثبتناه ممّا عداها من النسخ - وهو الصواب.

(٢) في الأصل: «مشروط».

فصل

إنّما الثابت بمقدّمات دليل الانسداد في الأحكام هو حجّية الظنّ فيها، لا حجّيّته في تطبيع المأتيّ به في الخارج[٣٤٥] معها، فيتبع ـ مثلاً ـ في وجـوب صلاة الجمعة يومها، لا في إتيانها، بل لا بدّ من علم أو علميّ بإتيانها، كما لا يخفىٰ.

---

(٣٤٥) قوله قدّس سرّه: (لا حجّيّة في تطبيق المأتيّ به في الخارج. .) إلىٰ آخره..

هل دليل الانسداد الجاري في الأحكام الكلّيّة يثبت حجّيّة الظنّ في مقام إتيان متعلّق الحكم الثابت تنجّزه بالظنّ به حسب الفرض أو لا؟ وجهان:

نعم ربـما يجري نظير مقدّمات الانسداد في الأحكام في بعض الموضوعات الخارجيّة، من انسداد باب العلم به غالباً، واهتمام الشارع به؛ بحيث علم بعدم الرضا بمخالفة[1] الواقع بإجراء الأُصول فيه مهما

ربّـما يتـوهّم الأوّل؛ لأنّ تحصيل القطع بالإتيان،لا يوجب حصول القطع بالامتثال،حتىٰ يستقلّ العقل بلزومه، بل الحاصل دائماً هو الظنّ بالامتثال قطع به أو ظنّ.

نعم في الأوّل يكون قويّاً؛ وذلك لأنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدّمات، فإذا كان الحكم مظنوناً فلا يحصل القطع أبداً.

ولكنّـه منـدفـع: بأنّـه إن قلنـا بالكشف، وأنّ المكشوف معتـبر من باب الموضوعيّة، فلا إشكال في كون الحكم الظاهري مقطوعاً، فيجب تحصيل القطع في مقام امتثاله.

وإن قلنا بكونه معتبراً طريقاً أو بالحكومة، فمعنىٰ حجّيّة الظنّ شرعاً أو عقلاً تنجّـز الـواقـع به لو أصـاب بمعنىٰ كون الإنسان معاقباً علىٰ ترك متعلّق الوجوب الـواقعي، علىٰ تقـدير كونه ثابتـاً في الواقع، فيحكم العقل المستقّل بالخروج عن عهدته، وإتيان شيء يقطع معه بالأمن من العقوبة، وهو لا يحصل إلّا بالقطع بإتيان متعلّقه، وإلّا فلو ظنّ به لكان يحتمل مخالفته للواقع وإصابة الظنّ المتعلّق بالحكم، فيبقىٰ معاقباً، فحديث تبعيّة النتيجة [لأخسّ المقدّمات أجنبي][2] عن المقام.

---

(١) في بعض النسخ: «بمخالفته»، وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٢) إضافة يقتضيها السياق، وفي الأصل: (فحديث تبعيّة النتيجة أخسّ عن المقام)، وفي هامش الأصل: (. . . أخسّ بعيد عن المقام)، والصحيح ما أثبتناه.

أمكن، وعدم وجوب الاحتياط شرعاً أو عدم إمكانه عقلاً، كما في موارد الضرر(٣٤٦) المردّد أمره بين الوجوب والحرمة مثلاً، فلا محيص عن اتّباع الظنّ ـحينئذٍـ أيضاً، فافهم.

ولأجل ما ذكرنا لم يتوهّم أحد كفايه الظنّ بالإتيان في متعلّقات الطرق المجعولة من باب الظنّ الخاصّ، مع أنّه مثل المقام.

(٣٤٦) قوله قدّس سرّه: (كما في موراد الضرر..) إلىٰ آخره.

حيث إنّه ربّما يدّعىٰ: أنّ باب العلم والعلمي فيه منسدّ غالباً؛ إذ قلّما يتّفق حصول العلم به للإنسان أو قيام علميّ مثل البيّنة وغيرها، وعدم جواز الإهمال وإجراء البراءة الكلّيّة؛ لإحراز اهتمام الشارع بحفظ التكاليف الموجودة في البين، وبطلان الاحتياط؛ لعدم إمكانه في الفرض المذكور في العبارة، وكذا سائر الأُصول الجارية، مثل استصحاب عدم الضرر فيما كان له حالة سابقة، واستصحاب وجوده فيما كان له الحالة المذكورة، والتخيير فيما لم تكن لأحدهما؛ بناءً علىٰ عدم جريان البراءة فيه لا عقلاً ولا نقلاً، والبراءة بناءً علىٰ جريانها فيه؛ وذلك لتحقّق مخالفة تلك الأُصول للواقع كثيراً مع إحراز اهتمام الشارع، وليس مثل باب الطهارة الغير المحرز اهتمامه [فيها](١)، بل يمكن دعوىٰ إحراز العدم، ولا إشكال في قبح ترجيح المرجوح علىٰ الراجح، فيتعيّن العمل بالظنّ.

ثمّ إنّك قد عرفت ممّا ذكرنا: أنّ مراده من الأُصول في(٢) قوله: (بإجراء الأُصول) هي البراءة الكلّيّة والاستصحاب والتخيير والبراءة الشخصيّة؛ لذكره للاحتياط علىٰ حدة.

ولكن يمكن الخدشة في المقدّمة الأُولىٰ:

---

(١) إضافة يقتضيها السياق.

(٢) في الأصل: «من».

خاتمة : يذكر فيها أمران استطراداً:

تارة: بمنع انسداد باب العلم والعلمي غالباً.

وأُخرىٰ: بمنع كون الضرر متعلّقاً للحكم في الغالب لو لم يُدَّعَ ذلك دائماً؛ لأنّ الموضوع خوفه الذي هو من الأُمور الوجدانيّة.

وأمّا أنّه حاصل بخصوص الظنّ، أو به مع الشكّ والوهم إذا كان لهما منشأ عقلائيّ، ففيه وجهان، أقربهما الأخير.

ثمّ إنّه قدّس سرّه قد مثّل للمقام مثالاً آخر ـ أيضاً ـ حين قراءتنا عليه الكتاب، وهو ما إذا تضيّق الوقت، فلم يبقَ إلّا مقدار صلاة واحدة، ولم يكن عنده إلّا ساتر مردّد بين المأكول وغيره؛ حيث لا يمكن فيه من العلم والعلمي، ولا أصل يعيّن جواز الصلاة معه أو عدمه، ولا يجوز إجراء البراءة من التكليف بالصلاة؛ لإحراز اهتمام الشارع فيها؛ بحيث لا تسقط علىٰ كلّ حال، والاحتياط غير ممكن، وترجيح المرجوع علىٰ الراجح قبيح، فحينئذٍ إن ظنّ بكونه مأكولاً يصلّي معه، وإن ظنّ العدم فعرياناً، وإلّا فالتخيير. انتهىٰ.

وفيه أوّلاً: منع عدم الأصل[1] يعيّن جوازها معه: أمّا بناءً علىٰ المانعيّه فواضح، فتأمّل، وأمّا علىٰ الشرطية؛ فلما حقّقناه في الفقه: من أنّ الشرط حلّيّة أكل لحم الحيوان، فأصالة الحلّيّة فيه تُحرز الشرط، وتفصيله في الفقه.

وثانياً: أنّه لو أغمضنا عنه لم يحرز الاهتمام؛ بحيث لا يحرز الرجوع إلىٰ التخيير أيضاً.

نعم لا يجوز إجراء البراءة عن أصل وجوب الصلاة.

وثالثاً: أنّه علىٰ تقدير تسليمه ـ أيضاً ـ لا يتمّ إلّا علىٰ القول بكون غير

(١) كذا، والصحيح: «أصل».

الأوّل: هل الظنّ كما يتّبع ـ عند الانسداد عقلاً ـ في الفروع العمليّة ـ المطلوب فيها أوّلاً[٣٤٧] العمـل بالجوارح ـ

المأكوليّة[١] مانعة مطلقاً؛ بحيث يعيّن الصلاة عرياناً مع الانحصار.

وأمّا إذا قلنا بالعدم في الانحصار ـ إمّا بتعيّن[٢] الصلاة فيه؛ بناءً علىٰ أنّه إذا دار الأمر بين الشيء ووصفه فالمتيقّن انتفاء الثاني، وإمّا بالتخيير بناءً علىٰ عدم ترجيح في البين، كما هو التحقيق ـ فلا؛ إذ علىٰ الأوّل يُقطع بكونه شرطاً فعلاً علىٰ كلّ تقدير، وعلىٰ الثاني يجب لبسه؛ لدوران الأمر بين التعيين والتخيير.

(٣٤٧) قوله قدّس سرّه: **(في الفروع العمليّة المطلوب فيها أوّلاً ..)** إلىٰ آخره.

اعلم أنّه لا إشكال في تعلّق الأحكام في الفروع بنفس العمل الخارجي فعلاً أو تركاً، ولكن تعلّق وجوب بالالتزام بهذه الأحكام المتعلّقة بالعمل المذكور، أم لا؟ وجهان، بل قولان.

وقـد اختلف فيه كلام المصنّف، وقـد أنكـره في باب العلم الإجمـالي من الكتاب، واختاره في الحاشية[٣] في هذا المقام؛ حيث قال فيها: (وهي التي لا يطلب فيها أوّلاً وبالذات إلّا العمل، وإن وجب الاعتقاد بها باطناً من باب وجوب الاعتقاد بما جاء به النبيّ صلّىٰ الله عليه وآله)، وظاهر هذه العبارة اختياره؛ حيث قيّد بقوله: (أوّلاً).

والحقّ: العدم، كما تقدّم في باب العلم الإجمالي، وسيأتي أيضاً.

---

(١) كذا، والأصحّ: «عدم المأكوليّة».

(٢) في الأصل: «تعيّن»، والصحيح ما اثبتناه.

(٣) حاشية علىٰ فرائد الأُصول: ١٠١/ سطر ٢٤ ـ ٢٥.

يتّبع في الأُصول الاعتقادية(٣٤٨) المطلوب فيها عمل الجوانح؛ من الاعتقاد به، وعقد القلب عليه، وتحمّله، والانقياد له ـ أو لا؟

---

(٣٤٨) قوله قدّس سرّه: (يتبع في الأُصول الاعتقاديّة..) إلىٰ آخره.

ولا بدّ في المقام من بيان أُمور:

الأوّل: أنّ المتصوّر في مقام متعلّق الوجوب الأُصولي أُمور ثلاثة: العلم، وعقد القلب، والرضا.

والثاني: في إمكان تحقّق هذه الثلاثة في الخارج، ولا إشكال فيه في الأخير والأوّل.

وأمّا الوسط فربّما يقال: إنّه لا تعقّل له، وأنّه ليس في القلب شيء وراء العلم بالشيء أو الظنّ به أو الشكّ أو الوهم فيه، يسمّىٰ بعقد القلب، ولهذا بعينه ينكر التشريع أيضاً.

والحقّ خلافه، والشاهد هو الوجدان.

الثالث: أنّ النسبة ـ بحسب الصدق ـ بين الأُمور الثلاثة هي التباين؛ لكونها متباينة وجوداً، وإن كانت قد تجتمع في نفس واحد بالنسبة إلىٰ شيء واحد، وبحسب التحقّق هي العموم من وجه؛ وذلك لأنّه قد لا يكون عقد في البين، كما هو الغالب في المنافقين الأوّلين وبعض الكفّار، علىٰ ما حكاه الله ـ عزّ وجلّ ـ عنهم بقوله: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾(١) بناءً علىٰ أنّ المراد هو الجحود القلبي، كما هو الظاهر.

وربّما يتحقّق العقد مع عدم العلم، كما في غير المتديّن بالحقّ مع شكّه فيما اعتقد به تبعاً لسلفه أو لغرض آخر، وربّما يتحقّق كلاهما.

وكذا الكلام في العقد مع الرضا؛ لتحقّق الأوّل دون الثاني إذا لم يكن قلبه راضياً، ولكن يعقد قلبه بملاحظة كون عدمه موجباً لخلود النار(١)، والعكس إذا لم

---

(١) النمل: ١٤.

(١) كذا، والصحيح: «لخلوده في النار».

الظاهر لا ؛ فإنّ الأمر الاعتقادي وإن انسدّ باب القطع به ، إلّا أنّ باب الاعتقاد إجمالاً ـ بما هو واقعه والانقياد له وتحمّله ـ غير منسدّ ،

يعقد مع كونه راضياً ، واجتماعهما فيمن عقد قلبه مع الرضا القلبي ، كما هو الغالب في اعتقاد الفرقة المحقّة بولاية الأئمة الأطهار عليهم السلام .

وأمّا كون النسبة بين العلم والرضا عموماً من وجه فواضح .

الرابع : أنّ الظاهر كون متعلّق الوجوب الأُصولي عقد القلب ، لا العلم وإن كان يأتي إثبات وجوبه أيضاً : إمّا لكونه مقدّمةً للواجب ، أو لملاك آخر ، ولا الرضا كما يشهد به الآية المتقدّمة ؛ بناءً علىٰ كون المراد من الجحود هو القلبي منه ؛ لأنّ المذمّة عليه مع تحقّق العلم تدلّ علىٰ أنّ المطلوب أوّلاً هو غيره ، فتأمّل قوله ـ عليه السلام ـ : «وفعل القلب الإقرار»[٢] ، فإنّ إقراره عقده ؛ لا العلم ولا الرضا ، وقوله ـ عليه السلام ـ في خبر حمران[٣] بن أعين : «والإيمان ما استقرّ في القلب»[٤] الخبر ؛ فإنّ ظاهره هو الالتزام والعقد ، ويدلّ عليه العقل والنقل الحاكم[٥] بوجوب الإيمان ؛ لأنّ الظاهر منه عقد القلب .

مضافاً إلىٰ كون الرضا أمراً غير اختياريّ ، لا يصحّ تعلّق التكليف العقلي أو الشرعي به .

الخامس : أنّه لا مجال لتوهّم جريان دليل الانسداد بناءً علىٰ كون الواجب هو العلم ؛ إذ بعد عدم إمكانه ـ كما هو المفروض في دليل الانسداد الجاري في الأُصول ـ كيف يتوهّم جريانه ؟!

---

(٢) لم نعثر عليه بمقدار فهمنا .

(٣) في الأصل : «عمران» ، وما أثبتناه من المصدر هو الصحيح .

(٤) أُصول الكافي ٢ : ٢٦ / ٥ باب أنّ الإيمان يشرك الإسلام من كتاب الإيمان والكفر ، والبحار ٦٨ : ١٢/٢٥١ .

(٥) كذا ، والصحيح : «الحاكمان» .

بخلاف العمل بالجوارح، فإنه لا يكاد يعلم مطابقته مع ما هو واقعه إلّا بالاحتياط، والمفروض عدم وجوبه شرعاً، أو عدم جوازه عقلاً، ولا أقرب من العمل علىٰ وفق الظنّ.

نعم لو كان الواجب هو التديّن فلاوجه، وإن كان الأظهر عدم جريانه أيضاً.

السادس: هل مسألة حجّيّة الظنّ في الأُصول أُصوليّة أو كلاميّة؟ وجهان.

والتحقيق: أنّ المسألة الأُصوليّة: ما يترتّب عليه حكم كلّي يتعلّق بالعمل بلا واسطة بشرط كونه من الأحكام الفقهيّة؛ وهي التي لا يكون[1] تارك متعلّقها خارجاً عن الدين.

وأمّا الحكم الذي يتعلّق بالعمل بلا واسطة مع عدم الشرط المذكور، فليس فقهياً، بل من مسائل أُصول الدين، وما يترتّب عليه هذا الحكم يكون كلامياً[2].

ومنه ظهر: كون مسألتنا كلاميّة لا أُصوليّة، وأن ليس الملاك في كون المسألة فقهيّة كون محمولها متعلّقاً بالعمل الخارجي الجارحي، بل ربّما يكون متعلّقاً بالعمل الجانحي، كما إذا لم يكن ترك متعلّق ذلك موجباً للخروج من الدين.

كما أنّه ليس الملاك في كونها أُصوليّة دينيّة كون محمولها متعلّقاً بالعمل الجانحي، مثل[3] حرمة قتل الإمام ـ عليه السلام ـ أو غيرها ممّا تعلّق بالعمل الخارجي؛ فيما يظهر من بعض العبائر ـ بل يُنسب إلىٰ المشهور ـ أنّ[4] الملاك في الأصليّة التعلّق بالعمل الجانحي، وفي الفرعيّة التعلّق بالعمل الخارجي.

ثمّ إنّ ما ذكرنا ـ من أنّ المسألة كلاميّة ـ مبنيّ علىٰ عدم انحصار الكلام فيما

---

(١) في الأصل: «لا تكون».

(٢) في الأصل: «تكون كلاميّة»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) في الاستظهار المثبت في هامش الأصل: «لا مثل»، وما عليه الأصل هو الصحيح الذي أثبتناه.

(٤) في الأصل: «من أنّ».

وبالجملة: لا موجب ـ مع انسداد باب العلم في الاعتقاديّات ـ لترتيب الأعمال الجوانحيّة علىٰ الظنّ فيها، مع إمكان ترتيبها علىٰ ما هو الواقع فيها، فلا يتحمّل إلّا لما هو الواقع، ولا ينقاد إلّا له، لا لما هو مظنونه، وهذا بخلاف العمليّات، فإنه لا محيص عن العمل بالظنّ فيها مع مقدّمات الانسداد.

يكون البحث من عوارض المبدأ والمعاد، وإلّا فلا يكون منها أيضاً.

إذا عرفت هذه الأُمور فاعلم: أنّ اتّباع الظنّ الانسدادي في الأُصول موقوف علىٰ جريان مقدّماته فيه؛ بأن يقال: إنّ العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي حاصل، وباب العلم والعلمي منسدّ والبراءة غير جارية للأهمّيّة، والاحتياط غير واجب أو غير ممكن، وترجيح المرجوح علىٰ الراجح قبيح، فيتعيّن العمل بالظنّ.

ويرد عليه: إن كان الواجب هو التديّن بما هو المعلوم؛ بأن يكون موضوع الوجوب عقد القلب بالمعلوم[1] ـ بحيث يكون العلم قيداً للواجب علىٰ نحو يجب تحصيله، نظير الطهارة في الصلاة ـ فالمقدّمة الأُولىٰ منتفية؛ لعدم العلم الإجمالي بتكليفٍ في البين.

وإن كان الواجب هو التديّن بما هو الواقع من غير تقيّد بالعلم، فالمقدّمة الرابعة منتفية؛ لأمكان الاحتياط والاعتقاد بما هو الواقع من دون لزوم عسر في البين، وليس ذلك مثل الفروع المتعلّقة بعمل[2] الجوارح، التي يكون امتثالها مؤدّياً إلىٰ العسر أحياناً، وربّما لا يكون ممكناً، كما إذا اختلّ النظام، أو دار الأمر بين المحذورين.

وإن كان الواجب هو التديّن بالواقع بعنوانه الخاصّ.

---

(١) كذا، والصحيح: «علىٰ المعلوم».

(٢) في الأصل: «لعمل».

نعم يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات(٣٤٩) ـ لو أمكن ـ

ففيه: أنّ الحاكم بحجّيّة الظنّ الانسدادي هو العقل، وهو لا يحكم بها إذا كان محذور آخر في البين، كما في المقام إذا التزم بالمشكوك [فإنّه][1] تشريع محرّم مولوياً أو عقلياً، ومراعاته أولىٰ من مراعاة وجوب التديّن من وجهين:

الأوّل: كون مفسدته أشدّ من مصلحة التديّن.

الثاني: أنّ التديّن مخالفة قطعيّة بالنسبة إلىٰ حرمة التشريع وموافقته احتماليّة ظنّية بالنسبة إلىٰ وجوبه، والعقل لا يجوّز المخالفة القطعيّة لمراعاة الموافقة الاحتماليّة ولو كانت ظنّيّة، وعلىٰ تقدير المساواة فالعقل لا يستقلّ باتّباع الظنّ، وهذا بخلاف الفروع، فإنّها يمكن[2] اتّباع الظنّ فيها من دون التزام حتّىٰ يعارض بحرمة التشريع.

(٣٤٩) قوله قدّس سرّه: (نعم يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات..) إلىٰ آخره.

لمّا كان مبنىٰ العبارة علىٰ كون متعلّق الحكم الأُصولي نفس الواقع، لا بما هو معلوم؛ حتّىٰ يكون وجوب العلم ناشئاً من قِبَل وجوب التديّن، المحكوم عليه عقلاً أو نقلاً علىٰ اختلاف الموارد.

وربّما يتوهّم ـحينئذٍـ بناءً عليه: [أنّه][3] لا يجب تحصيل العلم عند إمكانه؛ لإمكان امتثال التكليف المتعلّق بالتديّن بالواقع من دونه.

دفعه بما حاصله: أنّ هنا تكليفين: أحدهما تعلّق بالتديّن بما هو واقع الشيء، وامتثاله ممكن من دون العلم أيضاً، والآخر تعلّق بتحصيل العلم عند إمكانه.

ولا بدّ في المقام من بيان أُمور:

---

(١) إضافة ـ من هامش الأصل ـ يقتضيها السياق.

(٢) الكلمة في الأصل غير واضحة، فأثبتناها استظهاراً.

(٣) إضافة يقتضيها السياق، أثبتناها من هامش الأصل.

من باب وجوب المعرفة لنفسها، كمعرفة الواجب تعالىٰ وصفاته؛ أداءً

الأوّل: هل المعرفة واجبة [استقلالاً][1] علىٰ نحو وجوب التديّن ـ كما هو مبنىٰ العبارة ـ أو واجبة من قِبَل وجوبه من باب مقدّمة الواجب؟

وجهان، أقربهما الثاني.

لا يقال: إنّه إذا عجز الإنسان عن العلم يلزم[2] ـ حينئذٍ ـ عدم وجوب التديّن بما هو الواقع، وهو باطل قطعاً.

فإنّه يقال: يمكن القول بحكمه بوجوب التديّن علىٰ نحو تعدّد المطلوب، كما أنّ نظيره موجود في الأحكام الفرعيّة، مثل وجوب الصلاة مع شرائطها غير الطهارة الحدثيّة عند المشهور، أو مطلقاً علىٰ القول[3] الثاني في تقسيم ما يجب المعرفة فيه من قِبَل وجوب التديّن، أو في نفسه من جهة حكم العقل أو النقل[4] الخاصّ.

والظاهر ـ وفاقاً للمتن ـ أنّه علىٰ قسمين:

الأوّل: ما يحكم به العقل، مثل معرفة الله سبحانه وغيرها.

الثاني: ما قام دليل شرعيّ علىٰ وجوبه، كمعرفة المعاد الجسماني، فإنّه لا إشكال ظاهراً في وجوب معرفته مقدّمة لوجوب التديّن به أو في نفسه، ولكنّه ـ قدّس سرّه ـ قد ثلّث الأقسام في الحاشية[5]، وقال: إنّ ما يحكم بمعرفته العقل علىٰ قسمين: ما يحكم بوجوب معرفته بما هو كمعرفة الله، وما يحكم بوجوب معرفته لا بما هو، بل بما هو من شؤون معرفة النبيّ ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ كمعرفة ما جاء به

---

(١) في الأصل: «متعلّقة»، والظاهر أنها تصحيف لكلمة «مستقلّة» المثبتة في هامش الأصل، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) في الأصل: «للزم»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) في الأصل: «قول».

(٤) في الأصل: «نقل».

(٥) حاشية علىٰ فرائد الأُصول: ١٠٣/ سطر ٢ ـ ٤.

لشكر بعض نعمائه، ومعرفة أنبيائه، فإنّهم وسائط نعمه وآلائه، بل وكذا

النبيّ صلّىٰ الله عليه وآله.

ولكن التحقيق عدم وجوب معرفة هذا القسم عقلاً؛ لأنّ وجوبها: إمّا من قِبَل وجوب التديّن به؛لكون التديّن به من شؤونات[1] التديّن بالنبيّ ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ لأنّه إن لم يتديّن به: فإمّا[2] أن يتديّن بخلافه فهو تكذيب للنبيّ ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ وإمّا لا تديّن[3] أصلاً فلم يتديّن به صلّىٰ الله عليه وآله على ما هو عليه.

وإمّا من حيث وجوب معرفته؛ لكونها من شؤونات معرفه النبيّ صلّىٰ الله عليه وآله.

والأوّل ممنوع؛ لأنّ التديّن بكونه نبيّاً صادقاً فيما يبلّغه، ليس من شؤوناته التدّينُ بثبوت الأحكام التي جاء بها، بل لا ينافيه التديّن بعدم ثبوتها ـأيضاًـ كما لا يخفىٰ.

والثاني أيضاً كذلك؛ لأنّ معرفة النبيّ ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ تحصل من دون معرفته بالأحكام.

نعم معرفة الأحكام واجبة من باب الوجوب النفسي الفرعي، كما يقول به المحقّق الأردبيلي وأتباعه، أو الغيري الفرعي، كما يقول به المشهور، وهو غير الوجوب الذي هو المبحوث عنه في المقام، وهو ما كان من أُصول الدين.

الثالث: في بيان مصاديق القسمين، فنقول: إنّ مورد الأوّل معرفة الله وصفاته الثبوتيّة الراجعة إلىٰ كونه واجداً لجميع الكمالات، وصفاته السلبيّة الراجعة إلىٰ كونه منتزعاً عن النقائص[4].

---

(١) كذا، والصحيح: «شؤون».

(٢) في الأصل: «إمّا»، والصحيح ما اثبتناه.

(٣) كذا، والصحيح: (وإمّا ألّا يتدّين..).

(٤) كذا، والأصحّ: «فاقداً للنقائص».

. . . .

وهـل يكفي في الأخـيرين المعـرفـة الإجماليّة علىٰ ما ذكرنا، أو يلزم المعرفة التفصيليّة؛ بأن يعرف كونه قادراً مختاراً عالماً مدركاً سميعاً بصيراً متكلّماً صادقاً مُريداً كارهاً، وأنّه ليس له ماهيّة، وأنّه ليس بجوهر ولا عرض ولا مركّب. . إلىٰ غير ذلك من السلوب؟

وجهان أقربهما الأوّل؛ لعدم حكم العقل بأزيد من ذلك، ومعرفة النبيّ ـ صلىٰ الله عليه وآله ـ بنسبه المخصوص، وأنّه صادق فيما يبلّغه، معرفة الإمام ـ عليه السلام علىٰ الأقوىٰ من كون الإمامة كالنبوّة، وأنّ من اتّصف بها لا بدّ أن يكون واجداً لجميع الكمالات[1] الممكنة في حقّ الممكن، وأنّه واسطة في الفيض، فيجب معرفته؛ لوجوب معرفة النبيّ ـ صلىٰ الله عليه وآله ـ ولا مورد لهذا القسم غير ما ذكرنا.

وأمّا حكم العقل بالوجوب فيما ذكرنا فمن وجهين:

الأوّل: استقلاله بكون معرفة تلك الأُمور حسنة[2]؛ بحيث يستحقّ تاركها العقوبة، وهذا يتوقّف علىٰ قاعدة الحسن والقبح الغير الثابتة عند الأشعري.

والثاني: أنّ في تركها احتمالَ المضرّة، ودفع الضرر المحتمل واجب، وهذا لا يتوقّف علىٰ القاعدة المذكورة، بل هي قاعدة أُخرىٰ، وملاكها وجوب دفع ما ينافر[3] الطبع.

وأمّا مورد القسم الثاني: فمعرفة الإمام علىٰ مذهب العامّة القائلين: بكون من اتّصف بها مثلَ سائر الناس أو أدونَ من بعضهم، ووجوبها شرعيّ ثابت من الخبر

(١) في الأصل: «الكليات»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) في الأصل: «حسناً».

(٣) كذا، والمناسب: «يُنافي»؛ لعدم ورود «المنافرة» من «النفرة».

. . . .

المتواتر بين الفريقين: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة الجاهلية»(١)، ومعرفة المعـاد الجسـماني؛ حيث لا يستقلّ العقل بوجوب معرفته بأحد الملاكين وإن كان يستقلّ بأصل المعاد، أو مقيّداً بكونه جسمانيّاً علىٰ مذهب بعض الحكماء، ولكنّه غير الاستقلال بوجوب معرفته، إلّا أنّه قد دلّ الآيات والأخبار والإجماع والضرورة علىٰ وجوب معرفته والتديّن به.

وهل له مصداق غيره من عقد القلب [علىٰ] الأحكام(٢) الضروريّة، وبعض ما ثبت فيها بعد الموت أو في يوم الجزاء، مثل: الميزان، والصراط، والجنة، والنار، و[علىٰ] الكتب(٣) السماويّة والملائكة وسائر الأنبياء وغير ذلك، أو لا؟ وجهان.

لكن يستفـاد من بعض الآيات وجـوب الإيمان بالملائكة والكتب السماويّة وسائر الأنبياء، مثل قوله تعالىٰ: ﴿ياأيُّها الَّذينَ آمَنُوا آمِنُوا باللهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتابِ الَّذي نَزَّلَ عَلىٰ رَسُولِهِ وَالْكِتابِ الَّذي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيومِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعيداً﴾(٤)، ومن بعض الأخبار وجوب معرفة وجوب الزكـاة، بل من بعضها الآخر إتيانها مع إتيان الصلاة والحج والصوم والإقرار بما جاء [به](٥) النبيّ صلّىٰ الله عليه وآلـه، وقد ذكر الشيخ في الرسالة(٦) وجوهاً في

---

(١) المعجم الكبير للطبراني ١٠: ٢٨٩/ ١٠٦٨٧، إثبات الهداة ٣: ٤٨٢/ ١٨٩ باب ٣٢، وفيه: «ميتة جاهليّة».

(٢) في الأصل: «بالأحكام».

(٣) في الأصل: «وبالكتب».

(٤) النساء: ١٣٦.

(٥) إضافة يقتضيها السياق.

(٦) فرائد الأُصول: ١٧٤/ سطر ٢ ـ ٥.

معرفة الإمام ـ عليه السلام ـ علىٰ وجه صحيح(*)، فالعقل يستقلّ بوجوب معرفة النبيّ ووصيّه لذلك، ولاحتمال الضرر في تركه، ولا يجب عقلاً معرفة غير ما ذكر، إلّا ما وجب شرعاً معرفته، كمعرفة الإمام ـ عليه السلام ـ علىٰ وجه آخر غير صحيح، أو أمر آخر ممّا دلّ الشرع علىٰ وجوب معرفته، وما لا دلالة علىٰ وجوب معرفته بالخصوص ـ لا من العقل ولا من النقل ـ كان أصالةُ البراءة ـ من وجوب معرفته ـ محكّمةً.

اشتراط[1] عقد القلب [علىٰ][2] هذه الأُمور في الإيمان، واعتبار عدم الإنكار مطلقاً، واعتبار عدمه إذا علم، وعدم الاعتبار مطلقاً.

والأحوط اعتبار الإيمان بالملائكة والكتب وسائر الرسل، وبوجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج والإقرار بما جاء به النبيّ ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ إجمالاً وإن كان الأقوىٰ ثالث الوجوه.

الرابع: في بيان القاعدة في غير ما ذكر: ممّا يجب معرفته بالخصوص عقلا أو نقلاً ممّا شكّ في وجوب معرفته شرعاً، فنقول:

إنّه لو كان في البين عموم أو إطلاق فهو المتّبع، إلّا فأصالة البراءة عقلاً ونقلاً محكّمة، وحيث لا إطلاق في البين ولا عموم فالمتّبع هو الأصل المذكور.

(*) وهو كون الإمامة كالنّبوّة منصباً إلٰهيّاً، يحتاج إلىٰ تعيينه ـ تعالىٰ ـ ونصبه، لا أنها من الفروع المتعلّقة بأفعال المكلّفين، وهو الوجه الآخر. المحقّق الخراساني قدّس سرّه.

---

(١) في الأصل: (وجوهاً في ذلك اشتراط..) والصحيح ما أثبتناه.

(٢) في الأصل: «بهذه».

ولا دلالة[1] لمثل قوله تعالىٰ(٣٥٠): ﴿وَما خَلَقْتُ ٱلْـجِنَّ وَٱلإِنْسَ﴾[2] الآية، ولا لقوله ـ صلىٰ الله عليه وآله وسلّم ـ: «وما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس»[3]، ولا لما دلّ علىٰ وجوب

---

(٣٥٠) قوله قدّس سرّه: (ولا دلالة لمثل قوله تعالىٰ. .) إلىٰ آخره.

وقد تمسّك بهذه الأربعة في إثبات العموم الشيخُ في الرسالة[4]، والظاهر كون مراده منه هو الإطلاق، وإلّا فليس فيها ما هو من ألفاظ العموم الوصفيّة الوضعيّة أو العقليّة، ولعلّ التعبير به لكون الإطلاق فيها استيعابيّاً، كما هو الغالب في العمومات الوضعيّة، كما أنّ البدل غالب في الإطلاقات.

وتقريب الاستدلال بالأوّل: أنّ المراد من العبادة المعرفة باتفاق المفسرين، وقد عبّر بها عنها من باب التعبير باللازم الغالبي؛ لأنّ المعرفة مؤدّيّة في الغالب إلىٰ العبادة، وقد حذف متعلّقها، وهو يفيد العموم.

وفيه أوّلاً: أنّ متعلّقها المحذوف هو ياء التكلّم، فالمراد خصوص معرفة الله تعالىٰ، والدليل علىٰ ذلك الكثرة الموجودة في نون الوقاية.

لا يقال: لعلّها مفتوحة، والنون نون الجمع.

فإنّه يقال: إنّ الاحتمال مدفوع بتوافق القراءات علىٰ الكسر، علىٰ أنّ نون الجمع لا يذكر بعد لام التعليل.

---

(١) تعريض بما أفاده الشيخ ـ قدّس سرّه ـ انتصاراً للعلامة ـ قدّس سرّه ـ راجع فرائد الأُصول: ١٧٠ ـ ١٧١.

(٢) الذاريات: ٥٦.

(٣) الكافي: ٣: ٢٦٤/١ باب فضل الصلاة من كتاب الصلاة، التهذيب ٢: ٢٣٦، الوسائل ٣: ١/٢٥ باب ١٠ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها. باختلاف يسير.

(٤) فرائد الأُصول: ١٧٠ ـ ١٧١.

التفقّـه وطلب العلم ـ من الآيات والـروايات[1] ـ علىٰ وجوب معرفته بالعمـوم؛ ضرورة أنّ المـراد من ﴿لِيَعْبُدُونَ﴾ هو خصوص عبادة الله ومعرفته، والنبويّ إنّما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات، لا بيان حكم

وثانياً: أنّ التمسكّ بالإطلاق فرع تماميّة المقدّمات الثلاثة، ولم يُحرز الأُولىٰ منها؛ لأنّ الآية مسوقة لبيان غاية الخِلقة، وأنّها لغاية المعرفة، وليست مسوقة لبيان ما يجب معرفته، كما هو واضح.

وبـالثـاني: أنّ كون الشيء أفضـل من الوجب ـ [لا] سيّما مثل الصلوات الخمس ـ يدلّ علىٰ وجوبه، فيكون المعرفة واجبة.

وفيه: أنّه مسوق لبيان فضيلة الصلوات، لا لبيان ما يجب معرفته.

وبالثالث: أنّ التفقّه ظاهر في الأعمّ من الفروع والأُصول فيجب معرفتها، ولو سلّم عدم ظهوره إلّا في الأُولىٰ نقول: استشهادَ الإمام ـ عليه السلام ـ بالآية لوجوب معرفة الإمام ـ عليه السلام ـ في أخبار مستفيضة[2]، قرينةٌ علىٰ العموم.

وفيه: أنّ الآية مسوقة لبيان وجوب النَّفْر، لا لبيان ما يجب معرفته والتفقّه فيه، مضافاً إلىٰ أنّ التفقّه في الآية مقيّد بكونه في الدين، ولم يعلم كون المشكوك منه حتّىٰ يجب تفقّهه[3]، فيكون التمسّك من قبيل التمسّك في الشبهات المصداقيّة.

لا يقال: إنّه فيها استشهاد الإمام ـ عليه السلام ـ بها لوجوب[4] معرفة الإمام.

فإنّه يقال: إنّ ظاهر هذه الأخبار استشهاده ـ عليه السلام ـ لإثبات وجوب

---

(١) بحار الأنوار ١: ١٦٢ أبواب العلم وآدابه.

(٢) البرهان في تفسير القرآن ٢: ١٧١ ـ ١٧٣/ ١ و٢ ـ ٦ و٩ و١١ في تفسير الآية.

(٣) كذا، والصحيح: «التفقّه فيه»، أو «معرفته».

(٤) في الأصل: «بوجوب»، والصحيح ما اثبتناه.

المعرفة، فلا إطلاق فيه أصلاً، ومثل آية النَّفْر[١]، إنّما هو بصدد بيان الطريق المتوسَّل به إلىٰ التفقُّه الواجب، لا بيان ما يجب فقهه ومعرفته، كما لا يخفىٰ، وكذا ما دلّ علىٰ وجوب طلب العلم، إنّما هو بصدد الحثّ علىٰ طلبه، لا بصدد بيان ما يجب العلم به.

ثمّ إنّه لا يجوز الاكتفاء بالظنّ[٣٥١] فيما يجب معرفته عقلاً أو

النَّفْر طريقاً إلىٰ معرفته، لا لإثبات وجوب المعرفة، بل كان هذا مفروغاً عنه، كما لا يخفىٰ علىٰ من راجعها.

وأمّا تقريب الرابع وجوابه فواضحان.

(٣٥١) قوله قدّس سرّه: (**إنّه لا يجوز الاكتفاء بالظنّ. .**) إلىٰ آخره.

اعلم أنّ ما تقدّم عدم كفاية الظنّ الانسداد في الأُصول، وهذا شروع في إثبات عدمها فيها مطلقاً، فنقول: إنّ الدليل علىٰ حجّيّته أحد أُمور خمسة:

الأوّل: أن يقال: إنّ المعرفة المدلول علىٰ وجوبها بالعقل أو بالنقل أعمّ من العلم والظنّ.

وفيه: أنّ العقل حاكم بوجوب خصوص العلم لا الأعمّ، والمعرفة التي رُتّب عليها الوجوب في النقل ظاهرة[٢] لغةً وعرفاً في الجزم، ولو سُلّم كونه موضوعاً للأعمّ فهو منصرف إلىٰ خصوص العلم، وهذا هو الذي أشار إليه مع دفعه بقوله المذكور.

وأمّا قوله قدّس سرّه: (ومع العجز عنه كان معذوراً. .) إلىٰ آخره، فهو[٣] إشارة إلىٰ تحقّق القصور في أُصول الدين[٤] إمّا لعدم المقتضي أو للمانع، وأنّ

---

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) في الأصل: «ظاهر».

(٣) في الأصل: «هو».

(٤) في الأصل: أُصول دين».

شرعاً؛ حيث إنه ليس بمعرفة قطعاً، فلا بدّ من تحصيل العلم لو أمكن، ومع العجز عنه كان معذوراً إن كان عن قصور؛ لغفلة أو لغموضة[1] المطلب مع قلّة الاستعداد، كما هو المشاهد في كثير من النساء، بل الرجال، بخلاف ما إذا كان عن تقصير في الاجتهاد، ولو لأجل حبّ طريقة الآباء والأجداد واتّباع سيرة السلف، فإنه كالجبلّي للخلف، وقلّما عنه تخلّف[2].

الاستدلال للعدم بآية المجاهدة[3] وقع في غير محلّه، وسيأتي بيانه.

الثاني: دليل الانسداد، وقد تقدّم عدم تماميّته فيما تقدّم، وقد أشار إليه بقوله: (ثمّ لا استقلال للعقل..) إلىٰ آخره وإعادته هنا للأشارة إلىٰ ما ذكر من الوجهين بقوله: (لو لم نقل..) إلىٰ آخره.

وغرضه: أنّ العقل مع أنّه غير مستقلّ بالوجوب يستقلّ بعدمه، بل يستقلّ بحرمته؛ لكونه تشريعاً محرّماً.

الثالث: دعوىٰ إطلاق أدلّة حجّيّة الظنون الخاصّة الثابتة حجّيّتها بدليل خاصّ، مثل دليل حجّيّة خبر العادل أو الثقة أو الظواهر.. إلىٰ غير ذلك؛ سواء كان ملاك حجّيّته إفاده الظنّ الشخصي أو النوعي؛ بأن يقال: إنّه يدلّ علىٰ ترتيب الأثر الشرعي؛ سواء كان حكماً فرعيّاً، أو حكماً أُصوليّاً من أُصول الدين[4]، أو أُصول الفقه.

وفيه أوّلاً: أنّ التحقيق كون العلم مأخوذاً جزءاً في موضوعه كما تقدّم، وقد

---

(١) في نسخة: «لغموضيّة»، وفي باقي النسخ كما أثبتناه.

(٢) في بعض النسخ: «يتخلّف» وفي الأكثر كما أثبتناه.

(٣) وهي قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ جاهَدُوا فينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا﴾ العنكبوت: ٦٩.

(٤) في الأصل: «أُصول دين».

والمراد من المجاهدة في قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[1]، هو المجاهدة مع النفس بتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل، وهي التي كانت أكبر من الجهاد، لا النظر والاجتهاد، وإلّا لأدّىٰ إلىٰ الهداية، مع أنه يؤدّي إلىٰ الجهالة والضلالة، إلّا إذا كانت هناك منه ـ تعالىٰ ـ عناية، فإنه غالباً بصدد إثبات أنّ ما وجد آباءه عليه هو الحقّ، لا بصدد الحقّ، فيكون مقصّراً مع اجتهاده، ومؤاخذاً إذا أخطأ علىٰ قطعه واعتقاده.

تقرّر في محلّه: عدم قيام الأمارة بدليل حجّيّتها مقام العلم الموضوعي.

وثانياً: أنّ أدلّة الحجّيّة معارضة بما دلّ علىٰ النهي عن الظنّ.

وبيان ذلك: أنّ الأدلّة الناهية لو كانت ظاهرة في أُصول الدين، كان[2] بينها وبين ما دلّ علىٰ اعتبار قول العادل عموم من وجه، ومادّة الاجتماع قول العادل في أُصول الدين[3]، إلّا أنّها أظهر في الشمول لها من دليل الحجّيّة، وعلىٰ تقدير التساوي يتساقطان، فالمرجع أصالة عدم الحجّيّة، ولو كانت أعمّ منها ومن الفروع وأُصول الفقه، فإنّه وإن كان دليل الحجّيّة أخصّ، إلّا أنّه ليس كلّ خاصّ يقدّم علىٰ العامّ، بل هو مشروط بأظهريّة الخاصّ، وإلّا فلو تساويا أو كان العامّ أظهر فلا يقدّم، بل يتساقطان في الأوّل، ويقدّم العامّ في الثاني، وربّما يكون مساواة العامّ أو اظهريّته بالنسبة إلىٰ بعض مدلول الخاصّ، لا في تمامه، وفي المقام كذلك؛ إذ الظاهر كون أدلّته الناهية بالنسبة إلىٰ قول العادل في أُصول الدين، أظهر من دليل الحجّيّة أو مساوياً وإن كان هو أظهر بالنسبة إليه في الفروع، فاللازم هو التوقّف والرجوع إلىٰ أصالة عدم الحجّيّة، أو الرجوع إلىٰ العامّ.

---

(١) العنكبوت: ٦٩.

(٢) في الأصل: «يكون».

(٣) في الأصل: «أصول دين».

ثمّ لا استقلال للعقل[1] بوجوب تحصيل الظنّ، مع اليأس عن تحصيل العلم، فيما يجب تحصيله عقلاً لو أمكن، لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه، بل بعدم جوازه؛ لما أشرنا إليه[2]: من أنّ الأُمور

لكن هذا الجواب يتمّ بناءً علىٰ عدم انصراف الأدلّة[3] الناهية إلىٰ ما لم يكن حجّة عند العقلاء، أو مجعولاً من قِبَل المولىٰ، وإلّا كان أدلّة الظنون الخاصّة واردةً عليها، كما لا يخفىٰ.

وقد أجاب الماتن عنه في الحاشية[4] بوجوه:

الأوّل: دعوىٰ الانصراف إلىٰ غير وجوب التديّن القلبي.

الثاني: دعوىٰ كون غيره متيقّناً.

الثالث: أنّ إمكان ترتيب هذا الأثر علىٰ الواقع إجمالاً، وعدم لا بدّيّة الالتزام بأحدهما علىٰ التعيين موجب لتقييد إطلاقها، وتخصيص عمومها، بخلاف العلم بالجوارح، فإنّه لا بدّ فيه في ترتيب الأثر من اليقين بأحد[5] الطرفين.

أقول: أمّا الأوّلان ففيهما: أنّه لامنشأ لهما في البين.

وأمّا الأخير فيرد عليه:

أوّلاً: منع كونه موجباً لأحد الأمرين بعد تسليمهما.

وثانياً: أنّ الإمكان المذكور لو كان كذلك للزم ذلك في غالب الفروع أيضاً؛ إذ ترتيب الأثر علىٰ الواقع ممكن فيها، إلّا إذا دار الأمر بين المحذورين، والعمدة في

---

(١) في نسخة وردت العبارة هكذا: (لا يخفىٰ عدم استقلال العقل بوجوب...)، وفي الباقي كما أثبتناه.

(٢) وذلك في الأمر الأوّل من خاتمة دليل الانسداد.

(٣) في الأصل: «أدلّة».

(٤) حاشية علىٰ فرائد الأُصول: ١٠٢/ سطر ١١ - ٢١.

(٥) في الأصل: «يقين أحد»، والصحيح ما أثبتناه.

الاعتقاديّة مع عدم القطع بها، أمكن الاعتقاد بما هو واقعها والانقياد لها، فلا إلجاء فيها أصلاً إلىٰ التنزّل إلىٰ الظنّ فيما انسدّ فيه باب العلم، بخلاف الفروع العمليّة، كما لا يخفىٰ.

وكذلك لا دلالة من النقل(٣٥٢) علىٰ وجوبه، فيما يجب معرفته مع

الجواب هو الأوّلان، مع إمكان أن يقال: إنّ التديّن بغير المعلوم تشريع محرّم مولوياً[1] بالأدلّة الأربعة أو عقلاً، ولزومه يصير مقيّداً لإطلاقات أدلّة الحجّيّة، ومخصّصاً لعموماتها علىٰ تقدير تسليمها.

لا يقال: إنّه يتمّ بناءً علىٰ العقليّة؛ لتقدّم الحكم العقلي المستقلّ علىٰ الظواهر، دون المولويّة؛ إذ ـحينئذٍـ يتعارض أدلّته مع أدلّة الحجّيّة بالعموم من وجه، ومورد التعارض هو التديّن بالمظنون من الاعتقاديّات.

فإنّه يقال: إنّه لا ينفع؛ لأنّه بعد التعارض يتساقطان، فالمرجع أصالة عدم الحجّيّة، مع أنّ التعارض يتمّ في الأخبار والآيات، لا في الإجماع والعقل، لكن هذا مبنيّ علىٰ عدم كون جواز الالتزام من لوازم العلم بما هو حجّة، بل بما هو، وإلّا كانت أدلّة الحجّيّة واردةً علىٰ أدلّة حرمة التشريع.

الرابع: دعوىٰ دليلٍ خاصّ يدلّ حجّيّته ظنّ شخصيّ أو نوعيّ في أُصول الدين بخصوصها مطلقاً.

الخامس: الصورة مع كونه مقيّداً بالعجز عن العلم.

ويرد عليهما: عدم دليل كذلك، بل الدليل علىٰ عدم الجواز، وهي الأدلّة الناهية عن الظنّ.

(٣٥٢) قوله قدّس سرّه: (**وكذلك لا دلالة من النقل..**) إلىٰ آخره.

الضمير في قوله: (علىٰ وجوبه) راجع إلىٰ التنزّل إلىٰ الظنّ، والمراد منه هو الظنّ الفعلي، فيكون المراد عدم الدلالة في الشرع علىٰ وجوب تحصيل الظنّ

---

(١) في الأصل: «ومولوياً» والصحيح ما أثبتناه.

الإمكان شرعاً،(٣٥٣)، بل الأدلّة الدالّة علىٰ النهي عن اتّباع الظنّ، دليل علىٰ عدم جوازه أيضاً.

وقد انقدح من مطاوي ما ذكرنا(٣٥٤): أنّ القاصر يكون في

الشخصي في الأُصول، فلا يكون ردّاً علىٰ الثالث، بل هو ردّ للقسم الأوّل من الرابع لو كان قوله: (مع الإمكان) قيداً لقوله: (علىٰ وجوبه)؛ إذ يكون الظنّ الشخصي -حينئذٍ- في عرض العلم علىٰ تقدير وجود الدليل عليه، وللقسم الأوّل من الخامس لو كان قيداً لقوله: (يجب معرفته)؛ بأن يكون المراد منه: أنه يجب العلم مع الإمكان، وإلاّ يجب تحصيل الظنّ، وعلىٰ هذا يكون الوجه الثالث مسكوتاً عنه في العبارة.

(٣٥٣) قوله قدّس سرّه: (شرعاً).

قيد لقوله: (علىٰ وجوبه)، كما هو واضح.

(٣٥٤) قوله قدّس سرّه: (وقد انقدح من مطاوي ما ذكرنا..) إلىٰ آخره.

قد أشار إليه فيما تقدم بقوله: (كان معذوراً إن كان عن قصور لغفلة..) إلىٰ آخره.

وحاصله: حكم الوجدان باختلاف الناس، وأنّ بعضه قاصر بحسب الاقتضاء، وبعضه لمانع، كالغفلة أو غيرها من الموانع.

وما استدلّ أو يمكن أن يستدلّ به علىٰ عدم وجوده أُمور:

الأوّل: الإجماع علىٰ أنّ المخطئ في العقائد غير معذور، مع كون القاصر معذوراً قطعاً.

وفيه: أنّ المحصَّل غير متحقّق؛ لخلاف بعض القدماء والمتأخّرين، مع احتمال كون مدركه هي الوجوه الآتية.

ومنه ظهر حال الإجماع المنقول، مع أنّه غير حجّة.

الثاني: قوله تعالىٰ: ﴿وَما خَلَقْتُ ٱلجِنَّ وَٱلإِنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدونِ﴾[1]، فإنّ

---

(١) الذاريات: ٥٦.

الاعتقاديّات للغفلة، أو عدم الاستعداد للاجتهاد فيها؛ لعدم وضوح

العبادة غاية لخلقة كلّ فرد فرد، وهي بمعنىٰ المعرفة قطعاً، فكيف يمكن -حينئذٍ- وجود القاصر؛ لعدم تحقّق المعرفة فيه؟!

وفيه: أنّها غاية لخلقة النوع، لا لكلّ فرد فرد، وإلّا فالغاية منقطعة في الصبيان والمجانين والمقصّر إذا ماتوا علىٰ هذه الأحوال.

لا يقال: إنّ المراد الاستعداد للمعرفة.

فإنّه يقال- مضافاً إلىٰ أنّه خلاف الظاهر -: إنّه لا يُنافي -حينئذٍ- القصور المانع.

الثالث: قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ جاهَدُوا فِينا..﴾[1] الآية، بتقريب: أنّ ظاهر «المجاهدة» هو النظر والاستدلال، وقد ألقىٰ الملازمة بينه وبين الهداية والمعرفة، فلو لم يكن الطرفان ممكنين فكيف يصدق الملازمة؟!

وفيه أوّلاً: أنّ ظاهر لفظ «المجاهدة» هو المجاهدة مع النفس بتهذيب الأخلاق [المعبّر عنه][2] بالجهاد الأكبر في بعض الأخبار، لا النظر.

وثانياً: أنّ ترتّب الهداية عليه قرينة علىٰ كونها هي المراد وإلّا لَلَزم الكذب - تعالىٰ الله - لعدم أداء الاستدلال إلىٰ الهداية دائماً.

ويرد عليهما: أنّهما غير دافعين لأصل الاستدلال؛ لأنّه لو كان صدق الشرطيّة موقوفاً علىٰ إمكان الطرفين، لدلّت علىٰ إمكان الهداية والمعرفة.

وثالثاً: أنّ الملازمة بينهما لا تدلّ[3] علىٰ إمكان الطرفين.

الرابع: قوله تعالىٰ: ﴿فِطْرَةَ ٱللهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ

---

(١) العنكبوت: ٦٩.

(٢) في الأصل: «المرء»، وفي هامشه: «المعبّرة»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) في الأصل: «لا يدلّ».

الأمـر فيها بمثـابة لا يكون الجهل بها إلّا عن تقصير، كما لا يخفىٰ،

ٱللَّهِ﴾[1] الآية؛ بتقريب: أنّ المراد من الفطرة هو الاستعداد للمعرفة.

وفيه أوّلاً: أنّ هذه الآية الكريمة من المتشابهات، فلا يجوز الاستدلال بها في المقام.

نعم روىٰ زرارة في الصحيح المرويّ في كتاب التوحيد عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ تفسيرها بالمعرفة؛ حيث قال ـ عليه السلام ـ : «فطرهم علىٰ المعرفة»[2]، إلّا أنّه معارَض بما في الحديث: «إن الله خلق الناس كلّهم علىٰ الفطرة التي فطرهم عليها؛ لا يعلمون إيماناً بشريعة، ولا كفراً بجحود، ثمّ بعث الله الرسل تدعو العباد إلىٰ الإيمان»[3]، فإنّ ظاهره كون المراد من الفطرة هو اللا اقتضائيّة، لا الاقتضاء للمعرفة، مع أنّ المراد من المعرفة في الخبر الأوّل: هي المعرفة بأنّ الله خالقه بقرينة قول الإمام ـ عليه السلام ـ في ذيل الخبر[4]: «قال رسول الله ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ : كلّ مولود يولد علىٰ الفطرة» ؛ يعني علىٰ المعرفة بأنّ الله خالقه، فذلك قوله تعالىٰ: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ ٱلسَّمـٰوٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾[5]» فحينئذٍ لا يكون منافياً لما ذكرنا من وجود القاصر؛ لأنّ كلّ أحد قابل للمعرفة بأنّ الله خالقه وإن كان ربما يخطأ كالطبيعيّين.

وثـانياً: أنّه علىٰ تقدير تسليم دلالتها علىٰ وجود الاقتضاء للمعرفة في جميع العقائد لا تدفع القصور لمانع.

الخامس: قوله ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ : «كلّ مولود يولد علىٰ الفطرة حتّىٰ

---

(١) الروم: ٣٠.

(٢) التوحيد: ٩/٣٣٠ باب ٥٣، البرهان في تفسير القرآن ٣: ٥/٢٦١، بتفاوت يسير.

(٣) البرهان في تفسير القرآن ٣: ٢٨/٢٦٣ بتفاوت يسير.

(٤) تقدّم تخريجه في الهامش: ٢ من هذه الصفحة.

(٥) لقمان: ٢٥، الزمر: ٣٨.

. . . .

يكون أبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه»[١].

وفيه: أنّ المراد خصوص الاقتضاء لمعرفة أنّ الله خالقه، كما يظهر من تفسير الباقر[٢] ـ عليه السلام ـ النبويّ المنقول في ذيل الصحيح المتقدّم.

وإمّا اللاّ اقتضائيّة، مع أنّه لو كان المراد هو الاقتضاء لكلّ معرفة، فلا يدفع القصور عن مانع.

السادس: النبويّ المنقول في الصحيح المتقدّم، وقد ظهر جوابه من سابقه.

السابع: ما دلّ بظاهره علىٰ حصر الناس في المؤمن والكافر، مع ما دلّ علىٰ خلود الكفّار بأجمعهم في النار، مثل قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ جَامِعُ ٱلْمُنَافِقِينَ وَٱلْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعاً﴾[٣]، بضميمة حكم العقل بقبح عقوبة القاصر، فحينئذٍ إن قلنا بوجود القاصر يلزم[٤] إمّا تخصيص الظاهر الأوّل، أو الظاهر الثاني، أو تخصيص حكم العقل، وإن قلنا بالعدم لايلزم تخصيص في واحد منها، وإذا دار الأمر بين التخصّص والتخصيص تعينّ الأوّل.

وفيه أوّلاً: أنّ الدليل الأوّل مخصّص بما دلّ علىٰ ثبوت الواسطة، فراجع الرسالة[٥] حتّىٰ تظفر بأخبارها.

وثانياً: منع الدليل الثاني، فإنّ أدلّة الخلود منصرفه إلىٰ المعاندين من الكفّار، كما يشهد به بعض فقرات دعاء كميل[٦] المعروفة، فلاحظ.

هذا، مضافاً إلىٰ أنّ الظاهر لا يقاوم الوجدان فلا بدّ من التأويل.

---

(١) جوامع الجامع للطبراني: ٣٥٩/ سطر ٨.

(٢) تقدّم تخريجه قريباً.

(٣) النساء: ١٤٠.

(٤) في الأصل: «للزم».

(٥) فرائد الأصول: ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٦) مصباح المتهجّد وسلاح المتعبّد: ٧٧٩/ سطر ٦.

فيكون(*) معذوراً عقلاً.

ولا يُصغىٰ إلىٰ ما ربما قيل: بعدم وجود القاصر فيها، لكنّه إنّما يكون معذوراً ـ غير معاقب علىٰ عدم معرفة الحقّ ـ إذا لم يكن يعانده، بل كان ينقاد له علىٰ إجماله(٣٥٥) لو احتمله.

(*) ولا ينافي ذلك عدم استحقاقه درجة، بل استحقاقه دركة؛ لنقصانه بسبب فقدانه للإيمان به تعالىٰ أو برسوله، أو لعدم معرفة أوليائه؛ ضرورة أنّ نقصان الإنسان لذلك يوجب بعده عن ساحة جلاله تعالىٰ، وهو يستتبع لا محالة دركة من الدركات، وعليه فلا إشكال فيما هو ظاهر بعض الروايات والآيات؛ من خلود الكافر مطلقاً ولو كان قاصراً، فقصوره إنّما ينفعه في دفع المؤاخذة عنه بما يتبعها من الدركات، لا فيما يستتبعه نقصان ذاته ودنوّ نفسه وخساسته، فإذا انتهىٰ إلىٰ اقتضاء الذات لذلك، فلا مجال للسؤال عنه: بـ«لِمَ ذلك»؟ فافهم. المحقّق الخراساني قدّس سرّه.

(٣٥٥) قوله قدّس سرّه: **(إذا لم يكن يعانده، بل كان ينقاد له علىٰ إجماله..)** إلىٰ آخره.

اعلم أنّ القاصر علىٰ أقسام:

الأوّل: أن لا يلتفت إلىٰ شيء أصلاً، ولا إشكال في كونه معذوراً.

الثاني: أنّه يلتفت أنّ هنا شيئاً حقّاً في الواقع، ولكن يقصر عن تحصيله بالمعرفة، مع كونه منقاداً له علىٰ ما هو واقعه، وهو أيضاً معذور.

الثالث: الصورة مع عدم الانقياد ولا العناد.

الرابع: الصورة مع العناد له، والظاهر عدم معذوريّتهما، [لا] سيّما الأخير.

بقي في المقام أمور:

. . . .

الأوّل: هل القاصر عن تحصيل المعرفة، المعذور[1] من العقوبة له في الآخرة نصيب أم لا؟

والتحقيق: هو التفصيل، وأنّ القسم الأوّل منه لا يستحقّ المثوبة، بخلاف القسم الثاني. نعم التفصيل لا بأس به في الأوّل أيضاً.

الثاني: أنّه قد تقدّم: أنّ وجوب التديّن ـ بل جوازه أيضاً ـ من آثار العلم.

وهل الإقرار والإخبار من آثاره ـ أيضاً ـ حتّىٰ لا يجوزا بمجرّد قيام طريق معتبر، أو من آثار نفس الواقع؛ حتّى يجوزا في الفرض المذكور وإن لم يجوزا في غيره؟ وجهان.

ومن هنا يشكل الإخبار الجزمي بتفاصيل الحشر والنشر ـ كما هو المتعارف ـ بمجرّد قيام طريق معتبر، فضلاً عمّا إذا كان القائم من ضعاف الخبر. والأحوط الإخبار بعنوان نقل الرواية أو ظاهر الدليل، فحينئذٍ لا بأس به علىٰ كلّ تقدير ولو كان الوارد من الضعاف.

الثالث: أنّ ما تقدّم من وجوب التديُّن بالأُمور المتقدّمة إنّما هو بالنسبة إلىٰ الأُمور الأُخرويّة[2]، وهو التخلّص من خلود النار[3].

وأما الآثار الدنيوية، مثل الطهارة والنجاسة والتوارث والمزاوجة وحقن الدماء وغيره ذلك، فهل معتبر أم لا؟ وجهان، وتفصيل ذلك كلّه في الفقه.

وملخّص الكلام في ذلك المقام: أنّ تلك الآثار التعبّدية يدور ترتّبها علىٰ التديّن بالأُمور المتقدّمة مدار وجود دليل عامّ أو خاصّ، ولكن الظاهر عدم دليل

---

(١) كذا، والأصحّ: «المبعَد».

(٢) في الأصل: «الأُخروي».

(٣) كذا، والصحيح: «الخلود في النار».

. . . .

عامّ كذلك، بل ربّما يظهر من بعض الأخبار ـ مثل خبرعمران[1] ـ المدار فيها هو الإقرار باللسان بالوحدانيّة والرسالة من الأمور المذكورة؛ بحيث إذا علم عدم التديّن بها باطناً أو التديّن بخلافه ـ أيضاً ـ لا يقدح.

ويشهد بذلك[2] معاشرة النبيّ ـ صلّىٰ الله عليه وآله ـ والأئمّة ـ عليهم السلام ـ مع من هو من هذا القبيل في الصدر الأوّل، بل يشهد به[3] في خصوص الدماء قوله ـ عليه السلام ـ في دعاء أبي حمزة الثمالي المعروف: «وإنّ قوماً آمنوا بألسنتهم ليحقنوا به دماءهم»[4]، فحينئذٍ يكون القاعدة عدم اعتبار التديّن قلباً بالأمرين، فضلاً عن غيرهما من الآثار المذكورة، بل الملاك فيهما هو الإقرار بهما لساناً.

وأمّا الإقرار بغيرهما كذلك فالظاهر عدم اعتباره ـ أيضاً ـ إلّا أن يقوم دليل خاصّ علىٰ اعتباره.

نعم الظاهر اشتراط عدم إنكار ما علم كونه من الدين، مضافاً إلىٰ الإقرار بالأمرين المتقدّمين، ولتفصيل الكلام محلّ آخر.

الرابع: أنّ الظاهر وجوب الإقرار باللسان نفسيّاً بالوحدانيّة والرسالة.

وأمّا بسائر ما يعتبر التديّن القلبي في الإيمان المترتّب عليه الخلاص من خلود النار[5]، ففيه وجهان، أقربهما العدم؛ لأصالة البراءة بعد عدم الدليل عليه.

---

(١) كذا، والصحيح: «حمران».

(٢) كذا، والأصحّ: «لذلك».

(٣) كذا، والأصحّ: «له».

(٤) مصباح المتهجّد وسلاح المتعبّد: ٥٣٣/ سطر ٣، وفي المصدر: «فإنّ».

(٥) كذا، والصحيح: «من الخلود في النار».

. . . .

ويظهر من بعض الأخبار المذكورة في الرسالة[١] وجوب الإقرار بما جاء به النبيّ ـ صلىٰ الله عليه وآله ـ بمعنىٰ اعتباره في الإيمان، إلّا أن يحمل علىٰ الإقرار القلبي ـ كما يظهر من بعض تلك الأخبار ـ فحينئذٍ يكون منافياً لما تقدّم من حصر مورد وجوب التديّن القلبي شرعاً في المعاد الجسماني، أو الحمل علىٰ مرتبة الكمال بقرينة الأخبار الدالّة علىٰ نفي ما عدا التوحيد والرسالة والولاية، كخبر سليم بن قيس[٢] وغيره.

الخامس: أنّه قد تقدّم أنّه لا يكفي في أُصول الدين الظنّ مطلقاً، بل المعتبر فيه العلم واليقين، ولكن هل المعتبر في الإيمان خصوص اليقين الحاصل من الدليل، أو مطلق اليقين ولو حصل من التقليد؟

وعلىٰ الأخير هل الاستدلال واجب نفسيّ يكون تاركه معفوّاً عنه، كحرمة الظهار علىٰ قول، أو لا؟.

وجوه، أقواها الأخير؛ لعدم الدليل علىٰ الثاني؛ لا في أصل الوجوب النفسي، فيجري البراءة، ولا في العفو عنه علىٰ تقدير تسليمه، فليراجع الكتب المفصّلة.

وأما الأوّل فهو مدفوع أيضاً: بأنّ الدليل عليه: إمّا أن يكون نفس ما دلّ علىٰ وجوب التديّن بالواقع المعلوم من العقل والنقل، أو دليل خارجيّ، والأوّل منتفٍ؛ إذ العقل لا يحكم إلّا باعتبار مطلق المعرفة، والنقل لا يدلّ إلّا علىٰ وجوب المعرفة، الشاملة بإطلاقها للمعرفة الحاصلة من غير الدليل أيضاً، وكذا الثاني وإن كان قد يتوهّم وجوده، وهو الإجماع المدّعىٰ في كلام العلّامة[٣] ـ قدّس سرّه ـ وغيره

---

(١) فرائد الأُصول: ١٧٢/ سطر ١٠ و١٦ و١٩ ـ ٢٠.

(٢) كتاب سُلَيم بن قيس العامري: ١٠١.

(٣) شرح الباب الحادي عشر: ٥ ـ ٧.

. . . .

علىٰ وجوب معرفة الله أو سائر المعارف بالدليل لا بالتقليد . . إلىٰ آخره .

وفيه : أنّ الإجماع المحصَّل غير حاصل ؛ لمخالفة جمع من الأصحاب فيه ، مضافاً إلىٰ أنّه يحتمل كون مدركه تخيّل حكم العقل بخصوصه ، وانصراف النقل إليه .

ومنه يظهر حال المنقول منه ، مع عدم حجّيّته من أصله .

هذا ، مع أنّه يحتمل كون مراد المفتين من الدليل ما أفاد القطع بالمطلوب ، كما هو معناه العرفي ، لا الدليل المقابل للتقليد ، فيكون مرادهم من التقليد في معقد الإجماع خصوص ما أفاد الظنّ ، فتأمّل .

ثمّ إنّ الأولىٰ في الاستدلال علىٰ نفي القولين ما ذكرنا .

وأمّا ما ذكره الأُستاذ في نفي الثاني : بأنّه لو كان المراد من الوجوب[1] الشرعي النفسي : هو الوجوب قبل حصول المعرفة من التقليد ، ففيه : أنّه لا معنىٰ لإيجاب شيء علىٰ من لم يعرف شيئاً ، وإن كان الوجوب بعد حصولها منه فهو طلب الحاصل .

فمندفع : بأنّه إن كان المراد أنّ الجهل بالوجوب مانع عنه فهو منقوض بالجهل تقصيراً في الفرعيّات .

وإن كان المراد أنّه لا وجه لتكليف من كان جاهلاً بوجود الصانع بمعرفة الرسول والحجّة والمعاد .

ففيه أوّلاً : أنّه لا يتمّ في معرفة الواجب .

وثانياً : أنّ تكليفه بها نظير تكليف الكفّار بالفروع ، وأمّا وجوبه بعد حصولها منه فيرجع إلىٰ طلب استناد معرفته بقاءً إلىٰ النظر ، وهذا ليس طلب الحاصل ، كما لا يخفىٰ .

---

(١) في الأصل : «وجوب» .

هذا بعض الكلام ممّا يناسب المقام، وأمّا بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والإسلام(٣٥٦)، فهو مع عدم مناسبته خارج عن وضع الرسالة.

الثاني: الظنّ الذي لم يقم(٣٥٧) علىٰ حجّيّته دليل، هل يجبر به

ومنه يظهر ضعف ما ذكره الماتن في الحاشية[1] في نفيه أيضاً: من أنّ النظر بعد حصول المعرفة يكون عند الناظر لغواً إن لم يكن له غرض، أو طلب الحاصل إن كان غرضه حصول المعرفة، وقبلها يكون عنده من الباطل.

وذلك لأنّه لا فرق بينه وبين ما تقدّم من الأُستاذ إلّا الترديد في إيجاب المعرفة بعد حصولها بين اللّغويّة وطلب الحاصل.

(٣٥٦) قولـه قدّس سرّه: (وأمّـا بيـان حكم الجـاهـل من حيث الكفـر والإسلام..) إلىٰ آخره.

أي من حيث الكفـر والإسـلام الموضوعين للآثار الدنيويّة، كما بيّنّاه بوجه الاختصار في الأمر الثالث، لا من حيث كونهما ملاكاً للخلود في النار وعدمه؛ إذ قد بيّنه ـ قدّس سرّه ـ في المقام.

وأمّا عدم مناسبته، فلكونه من مسائل الفقه.

(٣٥٧) قوله قدّس سرّه: (الثاني: الظنّ الذي لم يقم..) إلىٰ آخره.

الظنّ علىٰ أقسام ثلاثة: ما قام دليل علىٰ حجّيّته، وهو خارج عن محلّ البحث في المقام.

وما قام دليل علىٰ عدمها كالقياس.

وما ليس فيه دليل علىٰ أحد الطرفين.

وهذان القسمان يرتقيان إلىٰ ثمانية عشر قسماً؛ لأنّهما تارة في مقام الجبر، وأُخرىٰ

---

(١) حاشية كتاب فرائد الأُصول: ١٠٣ ـ ١٠٤.

ضعف السند أو الدلالة؛ بحيث صار حجّة ما لولاه لما كان بحجّة، أو يوهن به ما لولاه علىٰ خلافه لكان حجّة، أو يرجّح به أحد المتعارضين؛ بحيث لولاه علىٰ وفقه لما كان ترجيح لأحدهما، أو كان للآخر منهما، أم لا؟

وبجمل القول في ذلك[٣٥٨]: أنّ العِبرة في حصول الجبران أو

في مقام الوهن، وثالثة في مقام الترجيح، وعلىٰ التقادير الثلاثة: في مقام السند، أو في مقام الدلالة، أو في الجهة، فمضروب الاثنين في الثلاثة المضروب في الثلاثة يكون ثمانية عشر قسماً، إلّا أنّ المصنّف لم يتعرّض لأقسام الجهة، فيسقط ستة منها.

(٣٥٨) قوله قدّس سرّه: (**ومجمل القول في ذلك..**) إلىٰ آخره.

شروع في أقسام ما لم يقم دليل علىٰ أحد الطرفين، فنقول:

إنّ الجبر السندي كون الظنّ الخارجي موجباً لدخول الشيء في موضوع دليل الحجّيّة، ولذا يختلف ذلك باختلاف المباني فيما هو ملاك الحجّيّة، مثلاً: لو كان الملاك في حجّيّة الخبر كون راويه عادلاً أو ثقةً، فلا[١] ينفع فيه الظنّ المذكور، وإن كان الملاك [مجرّد][٢] الصدور فينفع لو كان كذلك، دون ما كان ظنّاً بمطابقته للواقع.. وهكذا، وحيث إنّ التحقيق كون الملاك في حجّيّة الأخبار، هو الأعمّ من كون راويه ثقة بشرط عدم الوثوق الفعلي علىٰ خلافه، ومن الموثوق بالصدور فعلاً من أين حصل، يكون الجابر من الظنّ خصوص ما تعلّق بصدوره، مع كونه بالغاً مرتبة الموثوق، دون غيره حتىٰ لو حصل الوثوق بمطابقته للواقع أيضاً؛ إذ ليس ملاك دليل حجّيّته وثوق المطابقة.

---

(١) في الأصل: «لا».

(٢) الكلمة في الأصل غير مقروءة، وتحتمل ما أثبتناه، والأنسب: «وثاقة».

. . . .

نعم لو قام دليل من الخارج علىٰ حجّيّة الاطمئنان، لكان هذا الظنّ حجّة بما هو؛ لأنّه يجعل الخبر داخلاً في دليل الحجّيّة.

وأمّا الجبر في الدلالة فبيانه يتوقّف علىٰ بيان أمرين:

الأوّل: أنّ الدلالة هي الظهور، الذي هو عبارة عن قالبيّة اللفظ للمعنىٰ بحسب المتفاهم العرفي، كما بيّناه في المجمل والمبيّن.

الثاني: أنّ الظنّ الخارجي علىٰ أقسام:

الأوّل: أن لا يكون موجباً للظنّ بكون هذا المعنىٰ مراداً من اللفظ الذي ليس له ظهور في هذا المعنىٰ في نفسه، كما إذا قامت الشهرة علىٰ عدم وجوب الزكاة في معلوفة الغنم، فإنّه لا يفيد الظنّ بكونه مراداً من قوله ـ عليه السلام ـ:(في الغنم السائمة زكاة)[1].

الثاني: أن يكون كذلك، ولكن مع عدم إفادة الظنّ بأنّه كان في الكلام قرينة موجبة لظهوره فيه.

الثالث: الصورة، ولكن مع عدم بلوغ الظنّ المذكور مرتبة الاطمئنان.

الرابع: الصورة، مع بلوغه تلك المرتبة.

الخامس: أن يكون الظنّ المذكور موجباً للقطع بكون الكلام محفوفاً بقرينة موجبة لانعقاد الظهور، ولا يتوهّم أنّ الظنّ كيف يورث القطع؟ لأنّ متعلّقهما اثنان.

ولا إشكال في عدم الجبر في الأوّلين؛ لعدم إفادته ظهور اللفظ، وهو الملاك في باب الدلالة، وكذا الثالث؛ لعدم إغناء الظنّ من الحقّ شيئاً.

وأمّا الرابع فالظاهر الجبر؛ بناءً علىٰ حجّيّة الاطمئنان، فيكون كالقسم

---

(١) عوالي اللآلي العزيزية ١: ٣٩٩/ ٥٠ ـ الباب الأوّل ـ المسلك الثالث.

. . . .

الخامس، ولأجل ما ذكرنا لا يكون عمل[1] المشهور حجّةً في جبر الدلالة؛ لكونه غير موجب لكونه مراداً من اللفظ علىٰ وجه الظنّ، فضلاً عن كشفه عن قرينة، وكذلك فهم المشهور؛ فإنّه وإن كان موجباً للظنّ الأوّل، إلّا أنّه ـ أيضاً ـ لا يظنّ منه بوجود القرينة، أو يظنّ به، ولكن مع عدم بلوغ[2] مرتبة الاطمئنان، وإذا وصل تلك المرتبة أو مرتبة القطع يكون جابراً؛ لكون الظهور ـ الذي هو الملاك في باب الألفاظ ـ محرَزاً.

وأمّا الوهن في السند: فهو موقوف علىٰ كون الظنّ الخارجي موجباً لخروج الشيء عن تحت دليل الحجّيّة، وهذا يختلف باختلاف المشارب، وقد تقدّم تفصيله في الجبر السندي.

وأمّا علىٰ المختار في حجّيّة الخبر، فالظنّ الخارجي يقدح مطلقاً في الخبر، الذي يكون حجّيّته من باب الوثوق الفعلي بالصدور، إذا كان متعلّقه عدم صدوره، وفيما كان بالغاً مرتبة الاطمئنان في خبر الثقة بالشرط المذكور، وفي غير الصورتين، لا يقدح.

ولأجل ما ذكر اشتهر: أنّ كلّما ازداد الخبر صحّةً ازداد بُعداً، إذا كان مخالفاً لعمل المشهور سنداً لا دلالةً، كما إذا زاحم عملهم عمومه أو إطلاقه.

وأمّا الوهن في الدلالة: بعد استقرار الظهور، فهو حاصل لو قلنا بكون حجّيّته مشروطة[3] بإفادته بنفسه للظنّ، أو وجود[4] الظنّ منه أو من الخارج علىٰ كونه مراداً، أو بعدم الظنّ علىٰ الخلاف.

---

(١) في الأصل: «العمل».

(٢) في الأصل: «البلوغ».

(٣) في الأصل: «مشروطاً».

(٤) كذا، والظاهر أنّ الأنسب: «حصول».

. . . .

وأمّا علىٰ التحقيق: من عدم الاشتراط بشيء أصلاً، فلا يقدح، إلّا إذا كشف بنحو الاطمئنان عن[1] وجود قرينة، موجبة لانعقاد الظهور في غير ما كان ظاهراً فيه لولا تلك القرينة، كما هو الحال فيما حصل القطع بوجودها كذلك.

وأمّا الترجيح في الدلالة: فلم يتعرّض له في العبارة، ولعلّه لأجل وضوحه.

فنقول: إنّ توضيح القول فيه أنّه إذا كان في البين ظاهران متساويان في القوة، وكان أحدهما مطابقاً للظنّ الخارجي، فلا يكون مرجّحاً لما طابقه علىٰ ما خالفه؛ لأنّه عبارة عن ترجيح إحدىٰ الجهتين علىٰ الأُخرىٰ:

فعلىٰ الأوّل من الوجوه في الظواهر يسقط كلاهما عن الحجّيّة: أمّا المخالف فواضح.

وأمّا الموافق فلحصول الظنّ من الخارج لأُمّته.

وعلىٰ الثاني والثالث يكون الموافق حجّةً دون المخالف؛ لخروجه عن دليل الحجّيّة.

وعلىٰ الأخير لا دليل علىٰ الترجيح، بل القاعدة التوقّف والرجوع إلىٰ الأصل المطابق لأحدهما، كما هو الشأن في تعارض ما كان حجّةً من باب الطريقيّة.

نعم لو كان كاشفاً بنحو الاطمئنان عن وجود قرينة في المخالف، موجبة لانعقاد ظهوره فيما لا يخالف الموافق، لصار حجّةً، كما هو الحال في القطع به كذلك، إلّا أنّه ـ أيضاً ـ ليس من ترجيح أحد الظهورين علىٰ الآخر، بل ليس في البين إلّا ظهوران متطابقان، ولكن إذا فرض مورد يكون الظنّ كاشفاً ـ بنحو العلم أو الوثوق ـ عن كون الموافق محفوفاً بشيء[2] يوجب أظهريّته، لكان من باب

---

(١) في الأصل: «من».

(٢) في الأصل: «لشيء»، والصحيح ما أثبتناه.

الرجحان بموافقته، هو الدخول بذلك تحت دليل الحجّيّة، أو المرجّحيّة الراجعة إلىٰ دليل الحجّيّة، كما أنّ العبرة في الوهن إنّما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دليل الحجّيّة، فلا يبعد جبْر ضعف السند في الخبر بالظنّ بصدوره أو بصحّة مضمونه(٣٥٩)، ودخوله بذلك تحت ما دلّ علىٰ حجّيّة ما يوثق به، فراجع أدلّة اعتبارها.

وعدم[1] جبْر ضعف الدلالة بالظنّ بالمراد ـ لاختصاص دليل الحجّيّة بحجّيّة الظهور في تعيين المراد، والظنّ من أمارة خارجيّة به ـ لا يوجب ظهور اللفظ فيه ـ كما هو ظاهر ـ إلّا فيما أوجب القطع ـ ولو إجمالاً ـ باحتفافه بما كان موجباً لظهوره فيه لولا عروض انتفائه.

وعدمُ[2] وهن السند بالظنّ بعدم صدوره، وكذا عدم وهن دلالته مع ظهوره، إلّا فيما كشف ـ بنحو معتبر ـ عن ثبوت خلل في سنده، أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهر[3] لولا تلك القرينة؛ لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة، ولا دليل اعتبار الظهور، بما إذا

الترجيح.

(٣٥٩) قوله قدّس سرّه: (بصدوره أو بصحّة مضمونه..) إلىٰ آخره.

وفيه: أنّ الظنّ بأحد الأمرين أعمّ من الوثوق بأحدهما، فلا معنىٰ للتفريع المذكور.

مضافاً إلىٰ أنّ الملاك هو الوثوق بالصدور، لا الوثوق بالمضمون، وقد تقدّم تفصيل القول فيه.

---

(١) معطوف علىٰ «جبر ضعف السند»؛ أي: ولايبعد عدم جبر ضعف الدلالة....

(٢) أيضاً معطوف علىٰ «جبر ضعف السند»، أي: ولا يبعد عدم وهن السند....

(٣) في بعض النسخ: «ظاهراً»، وفي الأكثر كما أثبتناه، وهو الصواب.

لم يكن ظنّ بعدم صدوره، أو ظنّ بعدم إرادة ظهوره.

وأمّا الترجيح بالظنّ (٣٦٠)

---

(٣٦٠) قوله قدّس سرّه: (وأمّا الترجيح بالظنّ. .) إلىٰ آخره.

شروع في الترجيح به في مقام السند، فنقول:

إنّ حاصل الكلام في هذا المقام: أنّه يُتكلّم فيه تارة بحسب القاعدة الأوّليّة، وأُخرىٰ بحسب القاعدة الثانويّة، المستفادة من أدلّة العلاج من الإجماع والأخبار الوارده في هذاالباب:

أما الأوّل: فنقول: إنّه إن قلنا بكون المتعارضين حجّةً من باب الطريقيّة فقضيّة القاعدة التوقّف، بمعنىٰ سقوط كلٍّ من الحجّيّة الفعليّة في مؤدّاه، وإن كان أحدهما بلا عنوان حجّة، والرجوع إلىٰ الأصل المطابق لأحدهما، والمزيّة الموجودة لم يثبت مرجّحيّتها؛ حتىٰ تصير منشأً لحجّيّة ذيها فعلاً.

وإن قلنا بكونها حجّةً موضوعاً فالقاعدة هي التخيير؛ من باب تزاحم الواجبين في الصورتين من صُور التعارض، ولا يرفع اليد عنه بالمزيّة الموجودة؛ لأنّها لا دخْل لها في شدّة ملاك الحكم الظاهري المجعول من قبل قيام الأمارة.

نعم لو كان بحيث له دخالة في ذلك مع كونه موجباً للقرب إلىٰ الواقع، كما إذا كان الحجّة خبر العادل، وكان أحد الراويين أعدل لكان موجباً للترجيح من جهة شدّة الملاك المؤثّر في الحكم الظاهري، وفي بعض الصور يجب الأخذ بأحدهما المعيّن، وفي بعضها يجب العمل بكليهما، وفي بعضها لا حجّيّة لواحد منهما، كما يأتي في باب التعارض، وفيهما -أيضاً- لم يثبت الترجيح.

وأمّا الثاني: فإن كان المتعارضان كلاهما أو أحدهما من غير سنخ الخبر، فلا قاعدة ثانويّة في البين علىٰ التحقيق، فاللازم هو الرجوع إلىٰ القاعدة الأوّليّة التي قد عرفت قضيّتها.

وأمّا إذا كانا منه فقد خرج عن مقتضىٰ القاعدة الأوّليّة بناءً علىٰ الطريقيّة، وهو سقوط كلٍّ عن الحجّيّة الفعليّة بحسب أدلّة العلاج، وكذلك بناءً علىٰ السببيّة في غير الصورتين الأُوليين.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ إثبات وجوب الترجيح بالمزيّة المذكورة، موقوف علىٰ تماميّة أحد أُمور ثمانية علىٰ طريق منع الخلوّ:

أحدها: قيام الإجماع علىٰ وجوب الترجيح بكلّ مزيّة توجب[1] قرب أحد المتعارضين.

الثاني: دلالة أدلّة المرجّحات الخاصّة علىٰ وجوبه بها، وما يستفاد منه ذلك منها فقرات ثلاث، وعليها لا فرق بين كون القاعدة الأوّليّة هو التوقّف أو التخيير.

الثالث: القول بعدم إطلاق في أدلّة التخيير من أدلّة العلاج: إمّا بدعوىٰ الانصراف أو التيقّن بالنسبة إلىٰ المتعادلين الفاقدين للمزيّة المذكورة، مع القول بالطريقيّة أو السببيّة في غير الصورتين الأُوليين.

فحينئذٍ يقال: إنّ المتيقّن هو خروج ذي المزيّة، وأمّا الآخر فمشكوك الحجّيّة الفعليّة وإن كان مقطوع الحجّيّة الشأنيّة، والعقل حاكم بتعيّين محتمل اليقين، وإن قلنا بالبراءة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير في المسألة الفرعيّة.

ولكن ربما يتوهّم فيه أيضاً: ثبوت التخيير من جهة الشكّ في الحجّيّة الفعليّة في المشكوك، مسبّباً عن الشكّ في مانعيّة المزيّة، والأصل عدمها، ولكنّه يأتي في بابه اندفاعه بما لا مزيد عليه.

وأمّا إذا قلنا بالإطلاق في أدلّة التخيير فهو المحكّم، وكذا إن قلنا بالعدم،

---

(١) في الأصل: «يوجب».

. . . .

وقلنا بالسببيّة، مع كون الخبرين من قبيل الصورتين الأُوليين؛ فإنّه يحكم بالتخيير ما لم يكن المزيّة من سِنخ ملاك الحجّيّة، كما تقدّم الإشارة إليه.

الرابع: أنّه لو لم يجب ترجيح ذي المزيّة لزم ترجيح المرجوح علىٰ الراجح، وهو قبيح عقلاً، بل ممتنع قطعاً، وعليه ـأيضاًـ لا فرق بين الطريقيّة والسببيّة، وسيأتي في باب التعارض أجوبة هذه الوجوه طُرّاً.

الخامس: ما أشار إليه بقوله: (ومقدّمات الانسداد في الأحكام..) إلىٰ آخره.

وتقريبه: أنّ الانسداد الجاري في الأحكام الكلّيّة يكفي في ثبوت مرجّحيّة المزيّة الموجبة لقرب أحد المتعارضين إلىٰ الواقع.

وفيه أوّلاً: أنّ المسألة غير مبنيّة علىٰ خصوص القول بالانسداد، بل تجري بناءً علىٰ كلا القولين، وما ذكر يتمّ علىٰ تقدير تسليمه بناءً علىٰ الأوّل فقط.

وثانياً: أنّه يتمّ إذا كان المزيّة موجبة للظنّ الشخصي بحجّيّة ذيها، أو لحصول الظنّ الشخصي ـمن ذيها بضميمتهاـ بالواقع، دون ما لم يكن بأحد النحوين؛ إذ المراد من المزيّة هي التي توجب القرب، ولا تلازُم بينه وبين الظنّ الفعلي لكونه نوعيّاً.

وثالثاً: أنّ الحجّة في حال الانسداد هو الظنّ الشخصي، حينئذٍ إذا كان الظنّ الخارجي موجباً لأحد الأمرين في ذيه خرج الآخر عن دليل الحجّيّة، فلا يكون من باب الترجيح.

ورابعاً: أنّه إذا حصل بسببها الظنّ بصدور ذيها كان مظنون الحجّيّة، فربما يكون الآخر يحصل منه الظنّ بالواقع، فيتعارضان، أو يكون العكس.

وقد اشار في العبارة في ردّ هذا الوجه إلىٰ الثاني من الوجوه.

السادس: ما أشار بقوله: (ومقدّماته في خصوص الترجيح..) إلىٰ آخره.

. . . .

وقد أجراه الشيخ[1] في تنبيهات دليل الانسداد.

وحاصله: أنّ العلم الإجمالي حاصل بمرجّحات من قِبَل الشارع، وباب العلم والعلمي به منسدّ، والإهمال الكلّي غير جائز للعلم المتقدّم، والاحتياط غير ممكن، ولا مجرىٰ للأُصول الشخصيّة غير استصحاب عدم الحجّيّة، وهو ـ أيضاً ـ باطل للعلم المتقدّم، وترجيح المرجوح علىٰ الراجح قبيح، فيتعيّن العمل بالظنّ.

وفيه أوّلاً: منع المقدّمة الأُولىٰ، فإنّه لا علم لنا بأزيد من المرجّحات المنصوصة.

وثانياً: منع الرابعة؛ لأنّ عدم إمكان الاحتياط يتمّ إذا ما كان ما يحتمل مرجّحيّته في كلا المتعارضين، لا فيما لا يكون إلّا في أحدهما المعيّن، فإنّه يتعيّن ـ حينئذٍ ـ بحكم العقل.

وثالثاً: أنّ هذا الدليل يثبت حجّيّة الظنّ بكون شيء مرجّحاً، لا كون الظنّ الخارجي مرجّحاً، إلّا إذا ظنّ كونه مرجّحاً، وليس كذلك دائماً.

السابع: ما ذكره في «أوثق الوسائل»[2]: من أنّ اعتبار الأخبار من باب الطريقيّة دون الموضوعيّة، فمع تعارض الخبرين ورجحان أحدهما يستقلّ العقل بتقديم الراجح، والأقرب منهما إلىٰ الواقع. انتهىٰ.

وفيه: أنّ قضيّة الطريقيّة ـ علىٰ ما عرفت سابقاً ـ عدم حجّيّة واحد منهما.

الثامن: ما ذكره ـ أيضاً ـ من بناء العقلاء علىٰ العمل بأقرب الطريقين عند دوران الأمر بينهما. انتهىٰ.

وفيه: منع الدوران بعد كون الأصل موجوداً.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٩/ سطر ٦ ـ ١٤.

(٢) أوثق الوسائل: ٢٤٤/ سطر ١٣ ـ ١٤.

. . . .

هذا كلّه في الشبهة الحكميّة.

وأمّا الشبهة الموضوعية، كما إذا علمنا أنّ الأعدليّة أو غيرها مجعول مرجِّحاً، ولكن شككنا في وجودها في المتعارضين، فهي علىٰ أقسام:

الأوّل: أنْ يعلم بكون أحد الخبرين مشتملاً، والآخر غير مشتمل بلا تعينّ، وهو بالنسبة إلىٰ مرتبة الحجّيّة الفعليّة من قبيل اشتباه الحجّة باللاحجّة، وحكمه الرجوع إلىٰ الأصل المطابق لأحدهما، دون المخالف لكليهما.

الثاني: أن يعلم كون أحدهما المعينّ كذلك، واحتمل كون الآخر ـأيضاًـ كذلك، فيدور ـ بحسب الواقع ـ بين التعيين علىٰ تقدير عدم مرجّح آخر في الآخر، والتخيير علىٰ تقدير وجوده، ولا إشكال في عدم جواز التمسّك لا بدليل التخيير ولا بدليل الترجيح؛ لكون الشبهة مصداقيّة.

ولكن هل المعـوّل ـحينئـذٍـ حكم الترجيح بدعوىٰ: تنقيح موضوعه؛ بأن يقال: إنّ موضوعه هو الخبران اللذان في أحدهما مرجّح، ولم يتحقّق في الآخر بنحو «ليس» التامّة، والأوّل محرَز بالوجدان، والثاني بالاستصحاب.

أو حكم التخيير بدعوىٰ: أنّ العدم المذكور مأخوذ بنحو «ليس» الناقصة، وليس له حالة سابقة، فحينئذٍ يجري الأصل التامّي في عدم تحقّق مرجّح في البين، فيرجع إلىٰ إطلاق التخيير بناءً علىٰ حجّيّة الأُصول التامّة في العامّ المخصَّص.

وهذا ـأيضاًـ ممنوع؛ لعدم حجّيّة الأُصول التامّة في العامّ المخصَّص، كما حقّقناه في مباحث العامّ والخاصّ.

والأقوىٰ إجراء حكم الترجيح لا للوجه المتقدّم؛ لما عرفت من بطلانه، بل لدوارن الأمر بين التعيين والتخيير.

الثالث: الصورة مع كون المزيّة في أحدهما الغير المعينّ.

فهو فرع دليل علىٰ الترجيح به(٣٦١)، بعد سقوط الأمارتين بالتعارض من البين، وعدم حجّيّة واحد منهما بخصوصه وعنوانه، وإن بقي أحدهما بلا عنوان علىٰ حجّيّته، ولم يقم دليل بالخصوص علىٰ الترجيح به، وإن ادّعىٰ شيخنا العلّامة[1] ـ أعلىٰ الله مقامه ـ استفادته من الأخبار الدالّة علىٰ الترجيح بالمرجّحات الخاصّة، علىٰ ما يأتي[2] تفصيله في التعادل والترجيح[3].

والأقوىٰ فيه ـ بعد عدم جريان الأصل التامّي في إثبات التخيير ـ الرجوع إلىٰ الأصل المطابق لأحدهما.

الرابع: وجود المرجّح في كليهما، وهل يجري التخيير لأصالة عدمها بنحو «ليس» التامّة، أو يرجع إلىٰ الأصل المطابق لأحدهما؟

وجهان، أقربهما الأخير، كما عرفت.

الخامس: أن يحتمل ذلك في أحدهما الغير المعيّن.

والحكم فيه مثل سابقه.

السادس: أن يحتمل في أحدهما المعيّن.

فعلىٰ جريان الأصل التامّ[4] يثبت التخيير، وعلىٰ العدم يتعيّن ما يحتمل وجوده فيه؛ لدوران الأمر بين التعيين والتخيير.

(٣٦١) قوله قدّس سرّه: **(فهو فرع دليل علىٰ الترجيح به..)** إلىٰ آخره.

لا يخفىٰ أنه قد قرّر عدم دليل علىٰ الترجيح به؛ بناءً علىٰ الطريقيّة فقط، مع أنّ عدم الدليل مشترك بينه وبين السببيّة.

---

(١) فرائد الأصول: ١٨٧/ سطر ٧ ـ ٩.

(٢) في نسخة: «علىٰ ما في تفصيله»، والأصحّ ما أثبتناه من باقي النسخ.

(٣) في كثير من النسخ: «والتراجيح»، وفي نسخ أُخرىٰ معتمدة كما أثبتناه.

(٤) تقدّم التعبير عنه بـ «الأصل التامّي».

ومقدّمات الانسداد في الأحكام إنّما توجب حجّيّة الظنّ بالحكم أو بالحجة، لا الترجيح به ما لم توجب الظنّ[1] بأحدهما، ومقدّماته في خصوص الترجيح ـ لو جرت ـ إنّما توجب حجّيّة الظنّ في تعيين المرجّح، لا أنه مرجّح إلّاإذا ظن أنه ـأيضاًـ مرجح، فتأمّل جيّداً.

هذا فيما لم يقم علىٰ المنع عن العمل به بخصوصه دليل.

وأمّا ما قام الدليل علىٰ المنع (٣٦٢) عنه كذلك كالقياس ـ فلا يكاد

---

(٣٦٢) قوله قدّس سرّه: (**وأمّا ما قام الدليل علىٰ المنع..**) إلىٰ آخره.

وتوضيح المقام يحتاج إلىٰ بيان أُمور:

الأوّل: أنّه لا إشكال في عدم حصول الأُمور الثلاثة: من الجبر، والوهن، والترجيح بالظنّ الممنوع فيما لم يحصل بالقسم الأوّل، كما هو واضح، وإنّما الإشكال فيما حصل أحدها به.

الثاني: أنّ حصول الأُمور المذكورة بالظنّ الممنوع فيما حصلت بالقسم الأوّل يتوقّف علىٰ أحد أُمور ثلاثة:

أحدها: أن لا يصدق موضوع النهي، وهو العمل علىٰ الجبر وأخويه.

وفيه منع واضح؛ إذ هو إعمال له في الدين، بل ذلك أقوىٰ من الاستعمال الاستقلالي؛ إذ لا يترتّب عليه إلّا حكم واحد، بخلاف الجبر وأخويه، وربّما يترتّب عليه أحكام[2].

الثاني: أن يكون منصرفاً إلىٰ العمل الاستقلالي، أو يكون هو المتيقّن بحسب التخاطب.

---

(١) في أكثر النسخ: «ما لم يوجب الظنّ»، وفي نسخة: «يوجب ظنّ»، وهو سهو، وفي أُخرىٰ كما أثبتناه، وهو الأصحّ.

(٢) في الأصل: «أحكامات».

يكون به جبْر أو وَهْن أو ترجيح، فيما لا يكون لغيره أيضاً، وكذا فيما يكون به أحدهما؛ لوضوح أنّ الظنّ القياسي ـ إذا كان علىٰ خلاف ما لولاه لكـان حجّـة بعد المنع عنه ـ لا يوجب خروجه عن تحت دليل الحجّيّة[1]، وإذا كان علىٰ وفق ما لولاه لما كان حجّة، لا يوجب دخوله تحت دليل الحجّيّة، وهكذا لا يوجب ترجيح أحد المتعارضين؛ وذلك

وفيه ـأيضاًـ منع؛ لعدم منشأ لأحد الأمرين.

الثالث: أن يكون دليل الجبر وأخويه أقوىٰ في مادّة التعارض؛ إذ النسبة بين ما دلّ علىٰ حجّيّة مظنون الصدور، وبين ما دلّ علىٰ المنع، عموم من وجه، ومادّة الاجتماع ما كان مظنون الصدور بالقياس، وكذا بين المنع ودليل الترجيح الدالّ علىٰ الترجيح بالأقربيّة، فإذا فرض أقوىٰ فلا بدّ من تقديمه.

وفيه أيضاً منع؛ إذ فيه:

أوّلاً: أنّ لسان دليل المنع لسان الحكومة.

وثانياً: أنّه لو لم يكن حاكماً فهو أقوىٰ للتعليلات الموجودة فيه.

وثالثاً: أنّه لو تنزّلنا فلا أقلّ من المساواة، فيتساقطان، فالمحكّم أصالة عدم الحجّيّة في الأوّل، وإطلاق دليل التخيير في الثاني، لكن هذا البيان يتمّ في الجبر والترجيح بالتقريب الذي ذكرناه آنفاً.

وأمّا الوهن فلا؛ لأنّ الوهن يكون إذا كان موضوع الحجّيّة مقيّداً بقيد ينتفي بمجرّد الظنّ علىٰ خلافه، وإذا حصل من القياس ظنّ بعدم صدور خبر مشروط حجّيّته بعـدم الـظنّ علىٰ خلافه، ينعدم قيد الموضوع قهراً، وهذا ليس إعمالاً للقياس في الدين بنحوٍ من الأنحاء، بل عدم العمل بالجبر من جهة انتفاء موضوع حجّيّته، لا من جهة إعمال القياس في عدم العمل به.

---

(١) في نسخة: «دليل حجّيّته»، وفي باقي النسخ كما أثبتناه.

لدلالـة دليل المنـع علىٰ إلغائه الشارعُ رأساً، وعدم جواز استعماله في الشرعيّات قطعـاً، ودخْلُهُ في واحد منها نحو استعمال له فيها، كما لا يخفىٰ، فتأمّل جيّداً.

وتوهّم: أنّ النهي عن القياس ملازم للعمل بخلافه، وهو هنا الجبر المذكور.

مدفوع: بمنع الملازمة؛ لأنّه يمكن العمل بالأُصول المقررة عقلاً أو شرعاً في المورد، فحينئذٍ إذا كان القياس منهيّاً عنه، والجبر غير حجّة، يلزم العمل بها من احتياط أو استصحـاب أو تخيير أو براءة، فحكم المصنّف بعـدم حصـول الوهن ـ أيضاًـ لا يخلو عن منع.